فهم السنة في صناعة جيل القدوة

الدكتورة: سهى بعيون
بيروت - لبنان

المقدمة

إنّ الرسول ﷺ أفق وحده لا يدانيه أفق، وإنّه الإنسان الفذّ الذي يستطيع بمنهاجه أن يقود العالم ويستطيع بسيرته أن يحشد خلفه كل الشعوب. إنّ السنة النبوية تؤلف ركيزة أساسية من ركائز الدين إلى جانب القرآن الكريم. وتحت الشعار النبوي القائل: «عليكم بسنتي» ينبغي أن نعزز الدراسات في الحديث والبحوث في السنة. وإنّ هذا الشعار، وغيره من الشعارات التي أعلنها النبي ﷺ، يجعل المسلمين ملتهبين حماسة في رغبة وطيدة لدراسة السنة لتبقى مصدر قوة معنوية وروحية تدفعهم إلى تحقيق المنجزات الجديدة في حياتِهم الحاضرة والمقبلة في كل الميادين.

للسنّة النبوية مكانتها الأساسية في التشريع الإسلامي، فهي المصدر الثاني للتشريع الإلهي بعد القرآن الكريم. ولكن مصدرية السنة النبوية لا تنحصر في الجانب التشريعي فقط، بل في الجانب الحضاري أيضاً.

فالواجب استخراج هذه الدُّرر المتعلقة بالقيم الحضارية في السنة النبوية، انطلاقاً من تراثنا المفعم بالمفاهيم والقيم الحضارية والمدنيّة، وذلك للتعريف بِهذه الكنوز الثمينة، والمنابع الصافية، التي تتضمن المبادئ العامة، والمنطلقات الأساسية، التي تنهض بالأمة، وترقى بِها لمدارج الكمال البشري المنشود. وفهم السنة بجملتها باعتبارها منهجاً كاملاً في صناعة جيل القدوة والأسوة، ومعرفة كيفية إقامة بناء الفكر والحضارة والثقافة والعمران على هديها، وبناء الأمة على توجهها.

لذلك تبلورت فكرة البحث في بيان وتوضيح أن السّنة النبوية المطهرة قد سبقت كل النظم الوضعية، في معالجة القضايا المتعددة، والمعروف أن هذه القضايا واسعة الجوانب، شاملة المجالات، ومختلفة الأنواع، ومن المحال أن يحيط مثل هذا البحث بجميع تلك القضايا على اتساعها وكثرة مجالاتها وأنواعها. ولذلك فإنّ هذا البحث سوف يتطرق لجوانب فقط من تلك القضايا. ولذلك فقد

اخترت بعض القضايا المهمة.

ولقد اخترت عنوان البحث: «فهم السنة في صناعة جيل القدوة».

تناولت في هذه الدراسة بداية معنى السنة في اللغة والشرع، ثم تناولت حجيّة السنة وأهميتها.

وألقيت الضوء في هذه الدراسة على مشكلة سوء فهم السنة النبوية، وأنّ أزمة المسلمين الأولى في هذا العصر هي أزمة فكر. وأوضح ما تتمثل فيه أزمة الفكر هو فهم السنة والتعامل معها، وأنّ الواجب علينا تأسيس قراءة تجديدية للسنة النبوية وإدخالها كعامل أساسي في نُهوض حضاري شامل للأمة في فكرها، بناء الفكر والحضارة والثقافة على هديها، وبناء الأمة على توجهها. فهم السنة بجملتها باعتبارها منهجاً كاملاً في صناعة جيل القدوة.

ثم ذكرت أنّ من الأمر المهم معرفة الواقع على ما هو عليه سواء كان لنا أو لغيرنا؛ لكي نكيّف علاقتنا به، ومعرفة التحديات والأخطار التي تواجه أمّتنا الإسلامية، لمعرفة الحلول، ولتصحيح الأخطاء لنعود للصدارة من جديد.

وإنّ من أخطر التحديات التي تواجه أمتنا الإسلامية الغزو الفكري الخارجي، وفقدان الشعور بالهوية، المتمثل في ذوبانها في الآخرين، واتباعها الأعمى لهم، وهذا من أهم عوامل تأخر هذه الأمة. في ظل هذه التحديات، الواجب علينا العمل على تكوين وعي إسلامي رشيد، يقوم على فقه مستنير للسنة النبوية، فقه ينفذ إلى الأعماق، ولا يقف عند السطوح، ويهتم باللباب قبل الاهتمام بالقشور.

ثم ألقيت الضوء على اهتمام السنة النبوية بالعلم والمعرفة وكيف أنّ السنّة النبوية بيّنت فضل العلم والعلماء، وحثّت على العلم والتعليم. فالأمة التي تفشو فيها الأمية لا تستطيع أن تباري الأمم الأخرى في سباق العلم والمدنية. كما أشارت السنة النبوية أيضاً إلى الترجمة والاهتمام باللغات، لعلمها أن الترجمة هي الوسيلة الوحيدة لتبادل العلم والمعرفة والحضارة والآراء والأفكار بين الأمم. مما يعتبر هذا بُعداً حضارياً شامخاً وراقياً، نبّهت إليه السنة النبوية المطهرة.

ثم تناولت معالم السنة في الحرية الفكرية الإنسانية، وأنّه يجب علينا أن نتعلم من السنة النبوية معنى الحرية، فكان الرسول عليه الصلاة والسلام يدعو إلى حرية الرأي والفكر. ونجد أن السُنّة النبوية تجعل للفرد المسلم شخصية مستقلة متميزة. هكذا تكون لنا حريتنا النابعة من ديننا ومن ثقافتنا، لا من الثقافات الوافدة الغريبة عن طبيعة الإسلام.

كما تناولت اهتمام السنة النبوية بالحوار مع الرأي الآخر، وسنّ لنا النبي ﷺ سنّة تقدير الرأي المخالف، والأخذ به إذا ظهر لنا نفعه. فإنّ عقلية الانغلاق عقلية مدمّرة، وإنّ مصالح الناس تقتضي لقاءهم وتجمعهم.

أسأل الله تعالى أن يوفّقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه، إنّه سميع مجيب.

١ - معنى السنة في اللغة والشرع

السنة في اللغة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة؛ قال خالد بن عتبة الهذلي:

فلا تجزَعَنْ من سيرةٍ أنتَ سِرْتَها

فأوَّلُ راضٍ سُنَّةً من يسيرها[1]

والسنّة هي السيرة والطريقة سواء أكانت حسنة

أم سيئة، محمودة أم مذمومة ومنه قوله ﷺ: «من سنَّ في الإسلامِ سنَّة حسنةً، فله أجرُها، وأجرُ من عمل بعده. من غير أن ينقُصَ من أجورِهم شيءٌ. ومن سنَّ في الإسلامِ سُنَّة سيئةً، كان عليه وِزْرُها ووِزْرُ من عَمِل بها من بَعدِهِ. من غيرِ أن يَنْقُصَ من أوزارِهِم شيءٌ»[٢].

والسنّة: الطبيعة، وبه فسّر بعضهم قول الأعشى:

كريمٌ شمائِلُهُ من بني
معاويةَ الأكرمينَ السُّنَنْ[٣]

وأما في الشرع: فتطلق على ما أمر به النبي ﷺ ونَهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً.[٤]

فهي تُطلق على ما جاء من قول عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز.[٥]

وقد تطلق السنة على ما كان عليه عمل الصحابة رضي الله عنهم، واجتهدوا فيه، وأجمعوا عليه، وذلك كجمع المصحف، وتدوين الدواوين، قال رسول الله ﷺ: «أوصيكم بتقوى الله والسَّمْعِ والطاعةِ وإن عبداً حبشيّاً فإنه من يَعِشْ منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكُم بسنَّتي وسنةِ الخلفاء المهديِّين الراشدين تمسّكوا بِها، وعَضُّوا عليها بالنَّواجِذ، وإيّاكم ومحدثات الأمور، فإن كل مُحْدثةٍ بِدعة، وكل بدعة ضلالة»[٦].

كما تطلق السنّة على ما يقابل البدعة، وذلك فيما يحدثه الناس في الدين من قول أو عمل مما لم يؤثر عنه ﷺ أو عن أصحابه، فيقال فلان على سنّة إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ، ويقال فلان على بدعة إذا عمل على خلاف ذلك.[٧]

وقد تطلق السنّة على غير الفرائض من نوافل العبادات التي جاءت عن النبي ﷺ وندب إليها.

ولعلماء الإسلام رحمهم الله اصطلاحاتهم الخاصة في تعريف السنة بحسب الأغراض التي عُنِيَتْ بِها كل طائفة منهم:

أما علماء الأصول فقد بحثوا في أحوال الرسول ﷺ باعتباره المشرّع الذي يضع القواعد للمجتهدين من بعده، ويؤصل الأصول التي يستدل بها على الأحكام، فعنوا بما يتعلق بذلك وهي أقواله وأفعاله وتقريراته.

فالسنّة عندهم: هي ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي.[٨]

وغايتهم: إنّما هي البحث عن رسول الله ﷺ المشرّع الذي يضع القواعد للمجتهدين من بعده. ويبيّن للناس دستور الحياة، بأقواله وأفعاله وتقريراته التي تثبت الأحكام وتقررها.[٩]

وأما الفقهاء فإنهم يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوباً أو حرمة أو استحباباً أو كراهة أو إباحة.

فهي عندهم مقابلة للواجب، فتكون عبارة عن الفعل الذي دلّ الخطاب على طلبه طلباً غير جازم، وعرفوها بلازم ذلك، فقالوا: هي ما يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها. ويراد منها المندوب والمستحب والتطوع، والنفل، والتفرقة بين مدلولات هذه الألفاظ اصطلاح خاص لبعض العلماء.[١٠]

وأمّا علماء الحديث فقد بحثوا في أحوال الرسول ﷺ باعتباره محل القدوة والأسوة في كل شيء، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة وخلق وشمائل

وأخبار وأقوال وأفعال.[11]

ولذا فالسنّة عندهم: هي ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلْقية أو خُلُقية، أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها.[12]

ومما سبق من تعريفات يتبين أن اصطلاح المحدثين هو أوسع الاصطلاحات لتعريف السنّة، فهو يشمل أقواله ﷺ وهي كل ما صدر عنه من لفظه.

ويشمل أفعاله التي نقلها إلينا الصحابة في جميع أحواله كأداء الصلوات، ومناسك الحج، وغير ذلك، ويشمل كذلك تقريراته وهي ما أقره عليه الصلاة والسلام من أفعال صدرت من بعض أصحابه إما بسكوته مع دلالة الرضى، أو بإظهار الاستحسان وتأييد الفعل، كإقراره لأكل الضب حين أكل منه بعض الصحابة مع أنه لم يأكل منه.[13]

وتشمل السنة في اصطلاح المحدثين صفاته الخَلْقية وهي هيأته التي خلقه الله عليها وأوصافه الجسمية والبدنية، وصفاته الخُلُقية وهي ما جبله الله عليه من الأخلاق والشمائل، وتشمل كذلك سيرته ﷺ وغزواته وأخباره قبل البعثة وبعدها.

وقد دوّن المحدثون هذه السّنّة جميعها وتلك الأقسام وحفظوها في أمهات كتب السّنّة ومصادر السيرة النبوية الشريفة التي تشهد جهدهم وجهادهم في حفظ هذا الدين.

٢ - حجيّة السنة وأهميتها

القرآن الكريم الذي كانت أولى كلماته (اقرأ) والتي هي أساس المعرفة الإنسانية، هو الذي منح السنّة مكانتها التشريعية المميزة حيث أمر الله عز وجل بضرورة الالتزام بتعاليم النبي ﷺ، في العديد من الآيات القرآنية. ولها مكانتها الأساسية في التشريع الإسلامي بوجه خاص.

فالسُنَّة هي المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن الكريم. فالقرآن هو الدستور الذي يحوي الأصول والقواعد الأساسية للإسلام: عقائده، وعباداته، وأخلاقه، ومعاملاته، وآدابه، والسُنّة: هي البيان النظري والتطبيق العملي للقرآن في ذلك كله.[14]

وإذا كان القرآن الكريم يضع القواعد العامة، والمبادئ الكلية، ويرسم الإطار العام، ويحدد بعض النماذج لأحكام جزئية لا بد منها، فإنّ السُنّة تفصّل ما أجمله القرآن الكريم، وتبيّن ما أبْهمه، وتضع الصور التطبيقية لتوجيهاته. إن سنّة النبي صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وإقرارات هي الموضحة لأحكام القرآن والمفصلة لآياته.

فالقرآن بمنزلة الدستور والسُنّة بمنزلة القوانين والمذكرات التفسيرية المبيّنة.[15] ولهذا يجب اتباعها والعمل بما جاءت به من أحكام وتوجيهات. وطاعة الرسول فيها واجبة، كما يُطاع فيما بلَّغه من آيات القرآن. دلَّ على ذلك القرآن الكريم، ودلّت على ذلك السنّة نفسها.[16]

فأمّا القرآن فقد أوجب على المسلمين طاعة الرسول بجوار طاعة الله. فقد دلّت آيات كثيرة على وجوب اتباعه ﷺ وطاعته، من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾[17]، وجعل طاعته طاعة لله تعالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾[18]، وجعل ثمرة طاعته الاهتداء: ﴿ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ ﴾[19].[20]

وأمرهم باتباعه فيما يأمر وينهى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ ﴾[21].

فهم السنة في صناعة جيل القدوة

وغير ذلك من الآيات.

وأمّا السُنّة، فقد دلَّت الأحاديث الكثيرة على وجوب اتباعه ﷺ وطاعته، ومن ذلك ما رواه أبو هريرة أنّه قال: «كل أُمَّتي يدخُلون الجنّة، إلاَّ من أبى» قالوا: يا رسول الله: ومَن يأبى؟ قال: «مَن أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى»[٢٢].

والرسول ﷺ يخبر خبر الصدق بأنّ سنته ستبقى بعده ما بقي القرآن وما بقي المسلمون. قال عليه الصلاة والسلام: «تركْتُ فيكم أمرَيْنِ لن تَضِلّوا ما تمسَّكْتُمْ بِهما كتابَ الله وسُنّةَ نَبيّه».[٢٣]

فهو يخبر أنّ له سنّة، وأنّه تركها للمسلمين ليستضيئوا بِها، ويستنيروا بما فيها من حكمة ويتبعوا ما فيها من أحكام. فلو كانت سنته غير محفوظة أو أنّ سنته يمكن أن تندثر ويأتي عليها الدهر، ما طالب المسلمين بالتمسك بِها بعده، فيكون قوله مخالفاً للواقع، وهذا محال في حقه عليه السلام. فطلبه التمسك بِها ينطوي على أنّ سنته ستكون محفوظة، وأنّ سنته شيء له وجود في الواقع. فهو إخبار بالغيب تأكيداً لما ورد في كتاب الله في الآية الكريمة: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[٢٤] .[٢٥]

لهذه المكانة الجليلة التي حظيت بِها السنّة النبوية المشرفة أولاها علماء الأمة وأئمتها العناية الفائقة، وأنفقوا في جمعها وضبطها الغالي والنفيس، فتفننوا في جمع الحديث النبوي وترتيبه حسب مقاصدهم وأهدافهم، وارتحلوا إليه، واشتغلوا بتدوينه وتبويبه.

وإن مصدرية السنة النبوية لا تنحصر في الجانب التشريعي فقط، بل في الجانب الحضاري أيضاً.

السنّة بما تضمنته من أقوال وأفعال وتقريرات وصفات للنبي ﷺ ترسم المنهج التفصيلي للحياة الإسلامية. ونجد في السُنّة تفصيلات لتكوين الحياة الأسرية على أساس مكين، وتنظيم علاقاتها، وضبط سيرها، وحمايتها من عوامل التفكك والانهيار، والتوجيه إلى الوسائل اللازمة للمحافظة عليها. ونجد في السُنّة كذلك أحكاماً وفيرة تتعلق بالمعاملات والعلاقات الاجتماعية بين المسلمين.[٢٦]

فإنَّ السنّة النبوية المشرّفة دعوة بالحكمة والموعظة الحسنة إلى المعرفة والرقي الحضاري الذي تبحث عنه الإنسانية لتحقق بوساطته سعادة المجتمعات البشرية، حيث إن سنة الرسول الكريم ﷺ وأحاديثه لها دورها الفريد والمميز في بناء المعرفة العربية والإسلامية بوجه عام.[٢٧]

ومن واجب المسلمين أن يعرفوا هذا المنهج النبوي المفصل، بما فيه من خصائص الشمول والتكامل والتوازن والتيسير، ومايتجلى فيه من المعاني الربانية الراسخة، والإنسانية الفارغة، والأخلاقية الأصيلة. وهذا يوجب عليهم أن يعرفوا كيف يحسنون فهم هذه السنة الشريفة، وكيف يتعاملون معها فقهاً وسلوكاً، كما تعامل معها خير أجيال هذه الأمة: الصحابة ومن اتبعهم بإحسان.[٢٨]

٣ - سوء فهم السنة

لقد تعرضت السنّة قديماً وحديثاً لعدة هجومات وزوابع كانت تتخذ صوراً وأشكالاً مختلفة، تارة باختلاق الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ لأهداف معينة وتارة بالطعن في حجية السنة النبوية بدعوى الاكتفاء بالقرآن الكريم أو بدعوى التناقض والتضاد الحاصل بين الأحاديث وتارة بالطعن في رواتِها

وغمزهم بكثرة الرواية على حساب الفهم أو بإنكار عدالتهم بل وصحبتهم، أو باتِهامهم بالمداهنة واختلاق الأحاديث لإرضاء الحكام.

وهي طعون وهجمات ظالمة تنم عن حقد دفين في قلوب خصوم الإسلام وأعداء نبي الإسلام، كما تنم عن جهل مطبق في عقول أبناء الإسلام الذين يرددونَها ويقلدون فيها أعداء أمتهم وأعداء دينهم، والإنسان عدو ما جهل.(٢٩)

ولمّا كان الله عز وجل قد وعد بحفظ كتابه الكريم، ولمّا كانت السنّة النبوية تقوم من القرآن الكريم مقام المبين للمبين، فإنه جلَّ وعلا قيض في كل عصر من يذب عن عرين السنة ويحمي بيضتها وينفي عنها تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

فما حفظ شيء بعد كتاب الله تعالى من التلاعب والعبث، كالسنة النبوية المطهرة. وما قام للعلماء جهد أشبه بالمعجزة الخارقة، كجهدهم في تحصين السنة النبوية ضمن دروع واقية منسوجة من فن مصطلح الحديث وضوابط الجرح والتعديل.

وفي هذا العصر واجهت السنّة النبوية مشكلة سوء فهم السنّة، لا من طرف خصوم الإسلام فحسب، بل وأيضاً من طرف قطاع عريض من أبناء الأمّة الإسلامية الذين لم يتسلحوا بما يكفي من العلم للكلام في سنة رسول الله ﷺ.(٣٠)

وفي خضم هذا الاضطراب الناتج عن سوء فهم السنّة النبويّة برزت أصوات غيورة تدعو إلى إعادة النظر في السنّة النبوية، وتعتبر قضية فهم السنة النبوية، ومنهج دراستها من أهم القضايا الفكرية التي يجب الاهتمام بِها، وإنجاز بحوث جادة بشأنِها.

إنّ أزمة المسلمين الأولى في هذا العصر هو فكر. وأوضح ما تتمثل فيه أزمة الفكر هي أزمة فهم السنة والتعامل معها، وخصوصاً من بعض تيارات الصحوة الإسلامية، التي ترنو إليها الأبصار وتناط بِها الآمال، وتشرئب إليها أعناق الأمّة في المشارق والمغارب، فكثيراً ما أتي هؤلاء من جهة سوء فهمهم للسنة المطهرة.(٣١)

علينا أن نتناول بعدي الزمان والمكان وأثرهما في تصرفاته ﷺ، من حيث ملاك الأحكام، وعللها، ومقاصدها، ومآلاتِها؛ بغية تأسيس قراءة تجديدية للسنة النبوية وإدخالها كعامل أساسي في نُهوض حضاري شامل للأمة في فكرها وسلوكها وحضورها.(٣٢)

من الأمور المهمة في هذا العصر فهم السنّة بجملتها باعتبارها منهجاً كاملاً في صناعة جيل القدوة والأسوة، وفقهها باعتبارها منهجاً كاملاً للتأسي والاتباع، ومعرفة كيفية إقامة بناء الفكر والحضارة والثقافة والعمران على هديها، وبناء الأمّة على توجهها.

٤.معرفة الواقع

من الأمور المهمة معرفة الواقع على ما هو عليه سواء كان لنا أو لغيرنا؛ لكي نكيف علاقتنا به، ونحدد تعاملنا معه، ومعرفة التحدّيات والأخطار التي تواجه أمّتنا الإسلامية، لمعرفة الحلول.

والواقع الذي نقصده هو: كل ما يحيط بما في هذه الحياة ويؤثر فينا، إيجاباً وسلباً، سواء أكان واقعاً عالميّاً، أم إقليميّاً، أم محليّاً، واقعنا وواقع خصومنا على السواء.

إن معرفة الواقع أمر مهم، ومما يلفت النظر في سيرة النبي ﷺ وأصحابه، أننا رأينا الرسول الكريم يأمر أصحابه المضطهدين في مكة بالهجرة إلى الحبشة لا إلى غيرها؛ لأن بِها ملكاً عادلاً رجا ألا يظلموا عنده.

وهذا يعنى أنه عليه الصلاة والسلام كانت لديه معلومات كافية عن سهولة الهجرة إلى الحبشة من ناحية، وعن طبيعة النظام الحاكم فيها، وشخصية الحاكم ذاته من ناحية أخرى. وبناء على هذه المعرفة بالواقع صدر ذلك الأمر الرشيد.[٣٣]

ومن درس السيرة النبويّة وجد أحكام النبي ﷺ تختلف في المواقف التي يحسب لأول وهلة أنّها متشابِهة، وما ذاك إلا لاختلاف واقع كل منها عن الآخر عند التأمل والتدقيق. ولهذا قرر الفقهاء أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال والعرف، والمفتي الموفق والفقيه المسدد هو الذي يزاوج بين الواجب والواقع، فلا يعيش فقط فيما يجب أن يكون، بل فيما هو كائن وواقع أيضاً. فمن المهم معرفة الواقع، وعدم التهوين من عظائم الأمور؛ لأنّ هذا يضلل الإنسان عن حقيقة الواقع فلا يعد للأمر عدته ولا يهيئ لمواجهته ما يجب من أسباب الوقاية والعلاج.[٣٤]

من المهم معرفة الأخطار التي تواجه أمّتنا الإسلامية، لمعرفة الحلول، ومن أخطر التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في هذا العصر الغزو الفكري الخارجي، ومن أهم عوامل تأخر هذه الأمّة فقدان الشعور بالهويّة، المتمثل في ذوبانِها في الآخرين، واتباعها الأعمى لهم.

والواجب علينا في ظل هذه المخاطر والتحدّيات التي تواجهنا، العمل على تكوين وعي إسلامي رشيد، وإنشاء جيل متعلم، معتزّ بتاريخه وحضارته، تكون له شخصية مستقلة متميزة تستعصي على الذوبان في غيرها، وأن نبادر إلى تصحيح أخطائنا الاجتماعية، ونعزّز الحوار فيما بين أبنائنا إذا أردنا أن نعود للصدارة من جديد.

٥ - اهتمام السنة النبوية بالعلم والمعرفة

لا شيء أهم في ديننا الحنيف من العلم، فله الصدارة في الأمور كلّها؛ إذ به يتعرّف الإنسان على وجود الخالق عز وجل، وصِدق الأنبياء عليهم السلام، وحتميّة وجود اليوم الآخر، وبواسطته يميّز بين الخير والشر، والنافع والضار، وذلك في كافّة شؤونه الدينية والدنيوية. وإنّ العلم هو أول العبادات وثمراته هي التي تحقق خير الدنيا والآخرة. ولقد جاء الإسلام بالترغيب في تأصيل العلم، ولقد وقف منذ يومه الأول داعياً إلى العلم، فكانت أول آية نزلت من السماء: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾[٣٥].

ومن المعلوم بداهةً، أنَّ من الممارسات الحضارية في السنة النبوية، مكانة العلم والمعرفة ومدى اهتمام السنة بِهما، فقد اهتمت السّنة النبوية المطهرة بزوايا متعددة من العلم والمعرفة، وبيّنت فضل العلم والعلماء، وحثّت على العلم والتعليم، والسعي في طلب العلم وتحصيله ولو في الصين، واستوصت بِطلبة العلم خيراً.

فعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من رجل يسلك طريقاً يطلب فيه علماً إلاّ سهّل الله له به طريقاً إلى الجنة، ومن أبطأ به عمله لم يُسرع به نسبه»[٣٦].

وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَلَكَ طريقاً يَطْلُبُ فيه عِلْماً سَلَكَ الله به طريقاً مِنْ طُرُقِ الجنَّةِ،

وإنَّ الملائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَها رِضاً لِطالبِ العِلْمِ، وإنَّ العالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ في السَّماواتِ والأرضِ والحيتانُ في جَوْفِ الماءِ، وإنَّ فَضْلَ العالِمِ على العابِدِ كَفَضْلِ القَمَرِ لَيْلَةَ البَدْرِ على سائِرِ الكواكِبِ، وإنَّ العُلماءَ ورَثَةُ الأنبياءِ، وإنَّ الأنبياءَ لَمْ يُوَرِّثوا ديناراً ولا دِرهماً، وَرَّثوا العِلْمَ، فَمَنْ أخذَهُ أخذَ بِحظٍّ وافِرٍ»[٣٧].

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «من خرج في طلب العلم كان في سبيل الله حتى يَرْجِعَ»[٣٨].

وعن أبي سعيد الخدريّ عن النبي ﷺ: «يأتيكم رجالٌ من قِبَلِ المشرِقِ يتعلّمون، فإذا جاءوكُمْ فاستوصوا بِهم خيراً»[٣٩].

وهكذا اتضحت بعضُ القيم الحضارية الكاشفة عن مدى اهتمام النبي ﷺ البالغ بضرورة طلب العلم والمعرفة، وحضه المسلمين على البحث عنه، وأخذه من أي وعاء كان.

ونلاحظ موقف النبي ﷺ الحضاري الفريد غير المسبوق حيث جعل فداء إطلاق سراح ذوي العلم من أسارى غزوة بدر الكبرى، أن يعلّم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة.

فالرسول أول من حارب الأميّة في مجتمعه منذ السنة الثانية من الهجرة، رغم قلّة الإمكانات المتاحة لديه، وانتهز فرصة وجود أسرى من مشركي قريش في غزوة بدر يجيدون الكتابة، ونستنتج من هذا أن عملية توجيه النبي ﷺ وحثه على أن يكون فداء بعض أسرى بدر مقابل التعليم، مسألة تتوازن تماماً مع مسألة فداء الأسرى لأنفسهم بالمال. وفي ذلك من تقدير العلم والمعرفة والتشجيع على تعليم القراءة والكتابة والسعي في طلبها ما لا يحتاج إلى توضيح.[٤٠]

لقد كانت الحكمة النبوية ناجحة من حيث اهتمامها بالبُعد الحضاري فيما يتعلق بالعلم والمعرفة والحث عليهما. وكان من نتائج هذا البعد الحضاري أن نشأ رجالٌ أفذاذٌ مثل الصحابي الجليل زيد بن ثابت الأنصاري الخزرجي، الذي كان ممّن عُلم الكتابة ضمن غلمان المدينة المنورة فداءً لبعض أسرى بدر. لذا فإننا نرى من المهم جداً أن يفتخر المسلمون ويعتزوا بأن المصطفى ﷺ فتح أول مدرسة للتعليم ومحو الأمية في الجزيرة العربية!!

إنّ رفع المستوى العلمي للأمة كلها فريضة موزّعة على الذكور والإناث. فلم يختص الرسول ﷺ الرجال بالعلم والتعليم، بل كان يحرص على أن يكون حظ المرأة من ذلك موفوراً. وكان يحث الرجال على أن يعلموا أهلهم وذويهم، كما حث على تعليم الإماء من النساء ثم إعتاقهن والنزوح بِهنّ، وإذا كان هذا حظ الأَمة فما بالك بالحُرّة التي على وليِّها أن يعلمها ويؤدبَها على الوجه الأكمل. ولم ينفرد الرسول ﷺ ببث الدعوة وتعليم الناس في المدينة، بل كان يرسل دعاته ورسله إلى الجهات النائية من شبه الجزيرة ليعلموا الناس ويوضحوا لهم الطريق إلى ربّهم ويقرئوهم القرآن الكريم.

ألقت أفكار الرسول ﷺ وتعاليمه بذورها في تربة خصبة فأنتجت جماعة من أعظم الرجال قدراً، فكانوا الحفظة على نصوص القرآن المقدّسة. وهم وحدهم الذين وعوها عن ظهر قلب، وهم الحراس المتحمّسون لحفظ كل ما روي عن النبي ﷺ

من كلام ووصايا. ولقد تألّفت من هؤلاء جماعة الإسلام المبجّلة الذين انبثقت منهم يوماً طبقة الأجلاء من أوائل الفقهاء والأصوليين والمحدثين في المجتمع الإسلامي.

وإنّ المسلمين في هذا العصر أحوج أهل الأرض إلى هذه النصيحة النبويّة فإنّ تخلّفهم الفكري والخُلُقي تَسْوَدُّ له الوجوه!!

ويقول الشيخ الغزالي في كتابه كنوز من السنة: إنّ الفقر الثقافي أسوأ عقبى من الفقر المالي، والشعب الذي يعاني من الغباء والتخلّف لا يصلح للمعالي ولا يستطيع حمل رسالة كبيرة(٤١).

فالأمة التي تفشو فيها الأمية لا تستطيع أن تباري الأمم الأخرى في سباق العلم والمدنية، وستقضي عليها أمية أبنائها بالتخلف عن القافلة والهزيمة أمام الأقوياء المتعلمين.

وينبغي ألا ننسى أن السنّة النبويّة أشارت أيضاً إلى قيم حضارية في منحى آخر يتعلّق بإنشاء الترجمة والاهتمام باللغات؛ لعلمها أن الترجمة هي الوسيلة الوحيدة لتبادل العلم والمعرفة والحضارة والآراء والأفكار بين الأمم ولها فوائد جمة نظراً لحاجة المجتمع الإنساني لهذا النشاط، طالما أنّه متعدد في أجناسه ومختلف في ألسنتِهِ، فلا يمكن الاستغناء عنها.

وفي تقديرنا أن الرسول ﷺ بعد ما خرج من بلده مكة إلى بلدة جديدة ذات قوميات مختلفة ولغات متباينة، أحسّ ﷺ بضرورة الترجمان بينه وبين هؤلاء القوم الآخرين، لسلامة العلاقة، وإمكانية التعارف الصحيح، وكذلك الحيطة والحذر من مكر الماكرين وحيل المتربصين، أو تفادي إصدار الأحكام دون معرفة بأقوال المتهمين.

فقد حث الرسول ﷺ الصحابة على تعلّم اللغات حين بعث دعاته ورسله إلى الملوك والأمراء في خارج الجزيرة العربية، فنصح زيد بن ثابت بأن يتعلم كتابة اليهود؛ لأنّه لا يأمن جانبهم.

وهذا يعني أن الترجمة تقوم بدور عالمي مهم وفاعل في كل المجالات الحياتية. حيث أسهمت بفعالية في نقل وتلاقح الثقافات والآداب والعلوم، عن طريق تبادل المعلومات العلمية والحضارية بشتى أنواعها وأجناسها، مما يُعَدُّ بُعداً حضارياً شامخاً وراقياً، نبّهت إليه السنة النبوية المطهرة.

وإنّ الرسول ﷺ هو أول من وضع اللَّبِنة المنهجية الأولى في تعلُّم اللغات والتشجيع عليها. كما ينبغي أن يعتقد أنّ تعَلُّمَ اللغات الأخرى ومعرفة الترجمة، لا بدّ منها؛ حتى يتمكن الداعي من تبليغ الدعوة لجميع الناس، على اختلاف ألوانهم وألسنتهم بالصورة المثلى، والأسلوب الحكيم والمنهج الدعوي الأصيل.

إن في السنة النبوية المطهرة من كنوز العلم والمعرفة وما يتعلق بِهما من القيم الحضارية، ما يجعلنا نشدُّ المئزر بحثاً عنها؛ لنعلن للعالم كلّه أن الإسلام دين يَصْلُح لكل زمان ومكان، ومن الممكن أن نأخذ من السنة النبوية دورساً كثيرة، لإرشاد المجتمعات الإنسانية إلى حياة أكثر تحضّراً ورقيّاً.

٦.معالم السنة في الحرية الفكرية الإنسانية

إنّ من أهم عوامل تأخّر هذه الأمة فقدان الشعور بالهويّة، المتمثل في ذوبانِها في الآخرين، واتباعها الأعمى لهم.

لا شيء أسوأ من التقليد الأعمى للآخرين في خطيئاتِهم وعبثهم؛ وذلك لأنّ التقليد يدلّ على ضعف شخصية المقلّد إزاء من يقلده، فهي عملية نسيان للذات وذوبان في الآخرين، مما يطمس معالم الشخصية المتميزة للإنسان السوي العاقل الذي أراده الله حرّاً في سلوكه وتصرفاته، مستنيراً بنور العقل والهدى في كل خطواته.

إنّ التقليد الأعمى للآخرين في غيهم وضلالهم يدل على سفاهة بالعقل، وضعف بالشخصية[٤٢].

والمقلد هو الذي يتبع كل ناعق، ليس له رأي ذاتي، ولا شخصية مستقلة، فهو ذيل لغيره أبداً ولو كان هذا الغير هو جمهور الناس.

وإنّ رفض التقليد للآخرين هو أن يفكر الإنسان بعقله لا بعقولهم وإن كانوا أجداده وآباءه، وقد شنع القرآن الكريم على المقلدين ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾[٤٣]، ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾[٤٤].

وقد جاءت السنة تؤكد هذا المعنى الذي قرره القرآن الكريم ففي الحديث الذي رواه الترمذي عن حذيفة: «لا تكونوا إمّعةً تقولون إن أحْسَنَ الناسُ أحسنّا، وإن ظلموا ظلمْنا، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسنَ الناسُ أن تُحسِنوا وإن أساءوا فلا تَظلموا»[٤٥].

ونجد السُنّة النبوية تضع للمسلم مجموعة مفصَّلة من الآداب المحدّدة في سلوكه اليومي، تنشأ منها تقاليد مشتركة، تميّز المجتمع المسلم عن غيره من المجتمعات، كما تجعل للفرد المسلم شخصية مستقلة متميزة في مظهرها ومخبرها تستعصي على الذوبان في غيرها[٤٦].

هكذا تكون لنا حريتنا النابعة من ديننا ومن ثقافتنا، لا من النماذج الغربية التي لها ظروف غير ظروفنا وديانات غير ديننا، ولا من الثقافات الوافدة الغريبة عن طبيعة الإسلام[٤٧].

لقد كفل الإسلام للإنسان حريّة التفكير، وحرّر العقل الإنساني من الأوهام والخرافات والوقوع في أسر التقليد الأعمى، ومن حق الإنسان أن يتمتع بِهذا النوع من الحريّة.

فقد كان من أهداف الإسلام تكريم الإنسان وإعلاء مكانته وتوفير أسباب السعادة والخير والحرية[٤٨]. والحرية بِهذا المفهوم الإسلامي نعمة من الله تعالى تستحق الحمد والشكر، كما تستحق أن نحافظ عليها ونرعاها حتى ننعم جميعا بِها، ومن ثَمَّ تتحقق السعادة للبشرية كلها.

الإسلام يكفل حرية التعبير عن الآراء لكل إنسان طالما أنه لم يتعد على الآخرين أو يسئ إليهم وطالما أنه لم يسئ إلى الأديان السماوية والرسل صلوات الله عليهم والرموز والقيم الدينية. إنّ الإيمان عند المسلمين لا يتعارض مع حرية العقل والفكر، بل يبني عليها ويتغذى بها.

الحرية مقصد عام ولذلك كانت الهجرة إلى المدينة أول خطوة في زحف الحرية المجيد، حتى تنال الشعوب استقلالها من سيطرة الطغاة، ومن أجل الحرية شرع الله الجهاد، قال تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾[٤٩]. ومن فجر الدعوة الإسلامية ورسول الله يردد: ﴿ فَمَن شَآءَ

فهم السنة في صناعة جيل القدوة

فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[٥٠].

كان الرسول ﷺ سيد الناس كافة في أخلاقه ومعاملاته. والرسول ﷺ هو القائد والسيد الأصيل في إرساء دعائم التفكير الذي يخدم الإنسانية، ثم يأتي بعد ذلك دور الصحابة وكبار العلماء عمالقة الفكر في قيادتهم وريادتهم للفكر الإنساني[٥١].

فكان الرسول ﷺ هو المنفّذ لأوامر الله سبحانه وتعالى والمُبَلِّغ لرسالة الإسلام، وقد اعترف بحرية الرأي والفكر حيث إنّ الإسلام قد جعل إبداء الرأي فرضاً في حالات كثيرة متنوعة، وهذه الحرية ترتبط بشخصية الإنسان نفسه؛ إذ لا يمكن لهذه الشخصية أن تنمو النمو الطبيعي المتكامل ما لم تتحرر من قيود التخلف والجهل، وذلك عن طريق إعطاء العقل والفكر حرية الانطلاق وحرية التعبير[٥٢].

ولم يقتصر الرسول عليه الصلاة والسلام في دعوته الإسلامية إلى حريّة الرأي والفكر على الجانب الأخلاقي والاجتماعي، وإنما دعا إلى استعمال هذه الحرية الفكرية في المسائل الشرعية الاجتهادية، حيث يستطيع الفرد أن يستعمل عقله وفكره في فهم النصوص المرتبطة بها. وبفضل هذه الحرية ازدهر الفقه الإسلامي في القرون الأولى ازدهاراً كبيراً، واعتبر الإسلام المخطئ والمصيب في الاجتهاد مستحقاً للأجر والمثوبة عند الله، إن أخطأ فله أجرٌ، وإن أصاب فله أجران؛ وذلك تشجيعاً للحرية الفكرية وتضييقاً لحدود التقليد[٥٣].

والحكمة في هذه الحرية تقتضي أن يتأدب الشخص أثناء عرض رأيه وفكرته بآداب الكلمة الطيبة، والأسلوب المهذب والحجة الناصعة والنزاهة في النقد، ومن ملامح هذا النقد النزيه، الترحيب بالمعارضة واحترام حقوق حرية إبداء الرأي[٥٤].

ومن سمات الحرية الفكرية وحرية التعبير كذلك الشورى، لقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[٥٥]. وقوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[٥٦]. ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي تحضّ على التفكير وإبداء الرأي قوله ﷺ: «أفضلُ الجهاد كلمةُ عدلٍ عند سُلطانٍ جائرٍ أو أميرٍ جائر»[٥٧].

وهكذا فإنّ موقف الرسول ﷺ من الحرية الفكرية وحريّة إبداء الرأي وتبادله واضح وجليل، حيث كانت هذه الحرية تحصل على المكانة المرموقة في الإسلام الذي لم يخْلُ تاريخه من أئمة مجتهدين، استمدوا حريتهم في الفكر والاجتهاد من ينبوعه الفياض.

في جو الحريّة تظهر الأفكار في النور، فيمكن لأهل العلم مناقشتها، وتسليط أضواء النقد عليها، فتثبت وتبقى، أو تختفي وتذهب، أو تعدّل وتهذب، بدل أن تظل في ظلام السراديب التحتية، تلقن بلا مناقشة، وتطرح بلا معارضة، وتتفاقم وتستفحل يوماً بعد يوم، حتى يفاجأ الناس بها، وقد شبت عن الطوق، ولم يشهدوا قبل ذلك ولادتها ولا طفولتها.

٧ـ اهتمام السنة النبوية بالحوار مع الرأي الآخر

لقد صاغ الإسلام العقلية البشرية صياغة جديدة مكنتها من تشكيل حضارة فذّة مبدعة محترمة للتراث الحضاري الذي سبقها أو عاصرها، ولم تكن هذه الحضارة منقبضة ولا منغلقة في دائرة الذات وحدودها الشخصية أو الأنانية. لقد مارست

الحضارة الإسلامية انفتاحاً عقلانياً على تراث الحضارات السابقة، وحاورت وشرحت وأضافت، وابتكرت وأغنت. فمن هنا كانت تمارس انفتاحاً إنسانياً يتجاوز تقاليد الانغلاق على الذات ويرفض الأنانية والاستعلاء[٥٨].

إنّ عقليّة الانغلاق عقليّة مدمّرة، فالناس من طبعهم الاختلاف، والمجتمع عادة يجمع شتى الناس المختلفين فيما بينهم فكرياً، ولكن مصالحهم تقتضي لقاءهم وتجمعهم.

وسرّ ذلك أن الاختلاف سنّة من سنن هذا الكون الذي خلق الله فيه الأشياء ﴿ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا ﴾[٥٩] ولو شاء الله لخلق الناس كلهم طرازاً واحداً، ولكن الله منح الإنسان العقل والإرادة، فكان من لوازمهما أن يختلف الناس في معتقداتهم وأفكارهم وميولهم[٦٠].

الأديان والحضارات تتعاون وتتحاور فيما بينها، فالحوار بين الأديان والحضارات لا يأتي إلا بالخير والنفع للبشريّة؛ لأن التعايش والتحاور والتعارف بين الأمم من حكم الله تعالى لقوله عز وجل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[٦١]، فالمولى عز وجل لم يقل هنا يا أيها المؤمنون، وإنما قال يا أيها الناس، فالنداء هنا عام لكل البشر.

وقد أعطانا القرآن الكريم نماذج من الحوارات مع المخالفين في مختلف العصور والبيئات، ومن ذلك حوارات الأنبياء مع أقوامهم.

ومن روائع ما يجده المتدبر للقرآن هذا التوجيه الرباني الحكيم للرسول الكريم في حواره مع المشركين ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾[٦٢]، ثم قال تعالى: ﴿ قُل لَّا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[٦٣]. وكان مقتضى المقابلة أن يقول: ولا نُسأل عما تجرمون، ولكنه لم يشأ وهو يلقن أدب الحوار أن يجيبهم بنسبة الحوار إليهم، على حين نسبها الرسول في الحوار إلى نفسه ومن معه: ﴿ لَّا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا ﴾ وهذا يمثل قمة الأدب مع المخالف والرفق به[٦٤].

إنّ الهدف من الحوار تبليغ الدعوة في بيان واضح دون قسر أو قهر، ثم بعد ذلك الأمر متروك لمن بلغته الدعوة[٦٥].

الإسلام دائماً يدعو إلى الحوار مع الآخر والتعاون من أجل النفع لكل البشريّة. فالحوار في الإسلام بابه مفتوح على مصراعيه شريطة أن يحترم كل منا الآخر مثلما نحترمه؛ لأن الحوار نفعه أكبر من ضرره، فالمعرفة بالشيء أفضل من الجهل به؛ لأن الإنسان عدو ما جهل، فالإسلام جاء بالخير للبشرية، ويدعو إلى التعاون بين الأديان والحضارات.

ويقدّم القرآن في كثير من آياته لغة العرض والحوار بين الرسول ﷺ وأولئك الذين تلقوا عنه الدين. يقول تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ (١١) وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ (١٢) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٣) قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي (١٤) فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ ﴾[٦٦].

وفسح المجال للرأي الآخر وقبول الحوار معه، بل الدعوة إلى هذا الحوار سواء أكان هذا الآخر مخالفاً في السياسية أم في الفكر، أم في الدين. ومن القيم المعرفية إنصاف الرأي المخالف.

ومعنى إنصافه إعطاؤه الحق في الظهور، والتعبير عن نفسه، والدفاع عن ذاته، ما دام صادراً عن تفكير واجتهاد، ويمثل وجهة نظر معتبرة، قريبة كانت أم بعيدة(٦٧).

وقد سنّ لنا النبي ﷺ سنّة تقدير الرأي المخالف، والأخذ به إذا ظهر لنا نفعه.

الخاتمة

إنّ ما أصاب الأمّة في هذه العصور المتأخرة أمر يدعو إلى الأسى؛ حيث حلّ التقليد محل الاجتهاد، وظهر التعصّب القاتل بين أهل الفرق والمذاهب والأديان، وانتشرت عوامل الضعف والتفتت في المجتمعات، وبذلك دَبّ الضعف والهوان في هذه الأمّة التي شاء الله أن تكون خير أمّة أخرجت للناس.

ماذا أصاب المسلمين؟ ولماذا تخلّفوا وحلّ بهم الفقر محل الغنى وانتشر بينهم الجهل وانحسر العلم واتبعوا الآخرين وصاروا مقودين بعد أن كانوا قادة؟!!

إنّ الواجب علينا في ظل هذه المخاطر والتحديات التي تواجهنا، أن نبادر إلى تصحيح أخطائنا الاجتماعية، ونتماسك أمام مختلف الفتن والمؤامرات. ونتعاون فيما بيننا لبناء حضارة متميزة تستطيع أن تواجه كل الأخطار، وتعود للصدارة من جديد.

وللنهوض بأمتنا وبناء حضارة متميزة منفتحة، علينا أن ننشئ جيلاً معتزّاً بتاريخه وحضارته، تكون له شخصية مستقلة متميّزة تستعصى على الذوبان، وعلينا أيضاً غرس فكرة الحريّة في هذا الجيل، ففي جو الحرية تظهر الأفكار في النور. وإنّ لغة الحوار يجب أن تسود، وخطاب العقل يجب أن يسود، وحب العلم يجب أن يقود مسيرة حياة هذه الأمّة، فهذا هو السبيل إذا أردنا أن نعود للصدارة من جديد.

فهل هناك من عودة إلى الأصول، والتزام بالمبادئ والآداب ومراعاة صالح الأمّة ووحدتِها؟ الواجب علينا أن نعود للسّنة النبوية المطهرة، وإنّ الحياة التي تقدّمها السنة لهي ارتقاء كامل بمشاعر الإنسان ومواهبه، ارتقاء كامل بحضارة الأمم وأهدافها. فهي مصدر عظيم وثري للحضارة الإنسانية فضلاً عن الحضارة الإسلامية، وهي قابلة للتطوّر ضمن إطارها الثابت المعين، تواكباً مع الرّقي الحضاري للأمم والشعوب.

وإنْ كانت ثمَّة توصية فإنما هي توصية للعلماء المهتمين بالسّنة النبوية المطهّرة وعلومها، أن يصبّوا جهودهم وإمكاناتِهم المختلفة في البحث في متطلبات وفقه الأحاديث النبوية، لاكتشاف واستخراج ما بقي مخبوءاً فيها من العلوم الإنسانية الراقية. إن السّنة النبويّة المطهرة منبع غني بكنوز دفينة في الأعماق، فلا بدَّ من استخراج هذه الكنوز!!

أسأل الله تعالى أن يوفّقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه، وأن يُعيد للعرب والمسلمين سابق مجدهم وعزّهم، إنّه على كل شيء قدير.

الهوامش

١- لسان العرب: ابن منظور، ج ١٣، ص ٢٢٥.

٢- صحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، ج٢، ص ٩٦، حديث رقم (١٠١٧).

٣- لسان العرب: ابن منظور، ج ١٣، ص ٢٢٦.

٤- معاني السنة عند المحدثين والفقهاء، الشبكة الإسلامية
http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?id=28617

٥- السنة حجيتها ومكانتها في الإسلام : د. محمد لقمان السلفي، ص١٦.

٦- سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ج ٣، ص٢٠٦، حديث رقم(٤٦٠٧).

٧- معاني السنة عند المحدثين والفقهاء، الشبكة الإسلامية
http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?id=28617

٨- معاني السنة عند المحدثين والفقهاء، الشبكة الإسلامية
http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?id=28617

٩- السنة حجيتها ومكانتها في الإسلام: د. محمد لقمان السلفي، ص١٢.

١٠- السنة حجيتها ومكانتها في الإسلام: د. محمد لقمان السلفي، ص١٢.

١١- معاني السنة عند المحدثين والفقهاء، الشبكة الإسلامية
http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?id=28617

١٢- السنة حجيتها ومكانتها في الإسلام: د. محمد لقمان السلفي، ص١٥.

١٣- معاني السنة عند المحدثين والفقهاء، الشبكة الإسلامية
http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?id=28617

١٤- المدخل لدراسة السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، ص ٤٣.

١٥- المدخل لدراسة السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، ص ٦٧.

١٦- المدخل لدراسة السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، ص ٤٣.

١٧- سورة: النساء، آية، ٥٩.

١٨- سورة: النساء، آيه: ٨٠.

١٩- سورة: النور، آية: ٥٤.

٢٠- المدخل لدراسة السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، ص ٤٣.

٢١- سورة: الحشر، آية: ٧.

٢٢- صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ،ج ٨، ص ٤٨٩، حديث رقم(٧٢٨٠).

٢٣- موطّأ مالك، كتاب الجامع، النهي عن القول بالقدر، حديث رقم (١٦١٩).

٢٤- سورة: الحجر، آية: ٩.

٢٥- السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، ج٢، ٥٦٠-٥٦١.

٢٦- المدخل لدراسة السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، ص٦٧- ٧٠- ٧١.

٢٧- الاتجاهات المعرفية للأحاديث النبوية في كتاب صفوة الأحاديث النبوية الشريفة، د.عبد القادر مكي الكتاني
http://www.albadr.org/www/doc/sitevisitors/2.doc

٢٨- كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط: د. يوسف القرضاوي، ص ٢٧.

٢٩- السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، ج٢، ص ٥٤٨.

٣٠- من ضوابط فهم السنة النبوية، جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، أحمد بن محمد فكير
http://www.saaid.net/book/8/1776.doc

٣١- كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط: د. يوسف القرضاوي، ص ٢٧.

٣٢- أثر بعدي الزمان والمكان في فهم السنة، د. عبدالحكيم الفيتوري
http://www.libya-watanona.com/adab/afaituri/af10036a.htm

٣٣- السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: د. يوسف القرضاوي، ص ٢٢٨.

٣٤- السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: د. يوسف القرضاوي، ص ٢٢٩-٢٣٠.

٣٥- سورة: العلق، آية: ١.

٣٦- سُنن الدارميّ، خرّج آياته وأحاديثه محمد عبد العزيز الخالدي، المقدمة، باب في فضل العلم والعالم، ج١، ص ٦٨، حديث رقم (٣٤٤). سنن الترمذي، كتاب العلم، فضل طلب العلم، ج٥، ص ٢٨، حديث رقم (٢٦٤٦). سُنن أبي داود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ج ٢، ص٥٢٣، حديث رقم (٣٦٤٣).

٣٧- سنن أبي داود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ج ٢، ص٥٢٣، حديث رقم (٣٦٤١).

٣٨- سنن الترمذي، كتاب العلم، فضل طلب العلم، ج٥، ص٢٩، حديث رقم (٢٦٤٧).

٣٩- سنن الترمذي، كتاب العلم، فضل طلب العلم، ج٥، ص ٣٠، حديث رقم (٢٦٥١).

٤٠- مقاصد العلم والمعرفة في السنة النبوية، موقع البيان

http://www.albayan.ae/servlet/Satellite?c=Article&cid=1184860493726&pagename=Albayan%2FArticle%2FFullDetail

٤١- كنوز من السنة: محمد الغزالي، ص ١٣.

٤٢- في ظلال السنة: د. محمد رفعت زنجير، ص ١١٨.

٤٣- سورة: الزخرف، آية: ٢٣.

٤٤- سورة: البقرة، آية: ١٧٠.

٤٥- رواه الترمذي، أبواب البر والصلة، ج٣، ص ٢٤٦، حديث رقم (٢٠٧٥). وقال: حسن غريب.

٤٦- المدخل لدراسة السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، ص ٧٠.

٤٧- الحرية.. بين الضوابط الشرعية والقناعات البشرية: وصفي عاشور أبو زيد.

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1172571426759&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout#up

٤٨- أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية: د. علي محمد يوسف، ص ٣٩٦.

٤٩- سورة: النساء، آية: ٧٥.

٥٠- سورة: الكهف، آية: ٢٩.

٥١- أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية: د. علي محمد يوسف، ص ٣٩٧.

٥٢- أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية: د. علي محمد يوسف، ص ٤١١.

٥٣- أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية: د. علي محمد يوسف، ص ٤١١-٤١٢.

٥٤- أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية: د. علي محمد يوسف، ص ٤١٠.

٥٥- سورة: آل عمران، آية: ١٥٩.

٥٦- سورة : الشورى، آية: ٣٨.

٥٧- سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، ج ٣، ص١٢٨، حديث رقم (٤٣٤٤).

٥٨- أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية: د. علي محمد يوسف،ص ٤٥٠.

٥٩- سورة: فاطر، آية: ٢٧.

٦٠- السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: د. يوسف القرضاوي، ص ٢١٦.

٦١- سورة: الحجرات، آية: ١٣.

٦٢- سورة: سبأ، آية: ٢٤.

٦٣- سورة: سبأ، آية: ٢٥.

٦٤- السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: د. يوسف القرضاوي، ص ٢١٧.

٦٥- الإسلام ولغة الحوار: د. سعيد مراد، ص ٩٢.

٦٦- سورة: الزمر، آية: ١١-١٥.

٦٧- السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: د. يوسف القرضاوي، ص ٢١٥- ٢١٨.

المصادر والمراجع

١ - أثر السنة النبوية في الحياة الفكرية الإسلامية خلال القرون الثلاثة الأولى: د. علي محمد يوسف، الطبعة الأولى، مصر: القاهرة، مكتبة الزهراء، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢ - الإسلام ولغة الحوار: د. سعيد مراد، مصر: القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٣م.

٣ - سُنن أبي داود ٣جـ: أبو داود، الإمام أبو داود سليمان ابن الأشعث بن إسحاق بن بشيرالأزدي السجستاني (ت٢٧٥هـ/٨٨٩م)، تحقيق عبد العزيز الخالدي، الطبعة الأولى، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٤ - سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح ٥جـ: الترمذي،

الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، حقّقه وصحّحه عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، المملكة العربية السعوديّة: المدينة المنوّرة، قامت بنشره المكتبة السّلفية بالمدينة المنوّرة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٥ - سُنن الدارميّ ٢جـ: الدارميّ، الإمام عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام التميمي السمرقندي (ت٢٥٥هـ)، خرّج آياته وأحاديثه محمد عبد العزيز الخالدي، الطبعة الأولى، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٦ - السنة حجيتُها ومكانتُها في الإسلام: د. محمد لقمان السلفي، الطبعة الأولى، السعودية: المدينة المنورة، دار الأيمان، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٧ - السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: د. يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية، مصر: القاهرة، دار الشروق، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٨ - السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة ج٢، ندوة عقدت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي – واشنطن، الأردن: عمّان، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٩ - صحيح البخاري ٨جـ: البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت٢٥٦هـ/٨٧٠م)، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية.

١٠ - موطّأ الإمام مالك: الإمام مالك بن أنس بن مالك (ت١٧٩هـ/٧٩٥م)، إعداد: أحمد راتب عرموش، الطبعة العاشرة، لبنان: بيروت، دار النفائس، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١١ - صحيح مسلم ٥جـ: مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ/٨٧٥م)، تحقيق أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

١٢ - في ظلال السنة: د. محمد رفعت زنجير، الطبعة الأولى، سوريا: دمشق، دار اقرأ، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

١٣ - كنوز من السنة: محمد الغزالي، الطبعة الرابعة، مصر: القاهرة، نَهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

١٤ - كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط: د. يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، مصر: المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٥ - لسان العرب ١٥جـ: ابن منظور، الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت٧١١هـ/١٣١١م)، الطبعة الثالثة، لبنان: بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٦ - المدخل لدراسة السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، لبنان: بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

المصادر الإلكترونية

١٧- الاتجاهات المعرفية للأحاديث النبوية في كتاب صفوة الأحاديث النبوية الشريفة:

د. عبد القادر مكي الكتاني

http://www.albadr.org/www/doc/sitevisitors/2.doc

١٨- أثر بعدي الزمان والمكان في فهم السنة: د. عبدالحكيم الفيتوري

http://www.libya-watanona.com/adab/afaituri/af10036a.htm

١٩ - الحرية.. بين الضوابط الشرعية والقناعات البشرية: وصفي عاشور أبو زيد

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1172571426759&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout#up

٢٠ - معاني السنة عند المحدثين والفقهاء، الشبكة الإسلامية

http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?id=28617

٢١ - من ضوابط فهم السنة النبوية : جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، أحمد بن محمد فكير

http://www.saaid.net/book/8/1776.doc

٢٢ - موقع البيان. مقاصد العلم والمعرفة في السنة النبوية

http://www.albayan.ae/servlet/Satellite?c=Article&cid=1184860493726&pagename=Albayan%2FArticle%2FFullDetail

الفتوى بين النظرية والواقع في باكستان

أ.د. عطاء الله فيضي
كلية الشريعة والقانون/ الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد - باكستان

مقدمة

الحمد لله رب العالمين القائل في محكم التنزيل: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[1]، ﴿ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾[2]؛ والصلاة والسلام على خير المبلغين والمفتين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه الذين اضطلعوا في هذا الدرب بما اضطلع به خير البرية أجمعين. أما بعد:

فنظرا لأهمية الفتوى الكبرى، ومنزلتها العليا في الشريعة الإسلامية كان لا بد من الاهتمام بها حتى لا يقدم عليها من لا تتوفر فيه شروطها... ولما في التساهل في إصدارها من الخطورة العظمى التي أشار إليها النبي المجتبى عليه الصلاة والسلام، ومع كل ذلك اجترأ كثير من الناس قديما وحديثا على الإدلاء بها مع عدم أهليتهم لها. ولقد كان ثمة بون شاسع بين الفتوى نظريا وواقع القائمين بها عمليا في مختلف بلدان المسلمين على العموم ودولة باكستان الإسلامية على الخصوص.

لذا كان لزاماً عليَّ كتابة هذا البحث الذي يلقي الضوء على هذا الموضوع (وفق عنوان المقال) ويعالجه معالجة علمية موضوعية، متناولا إيّاه في النقاط التالية:

أولاً: مفهوم الفتوى، أهميتها، ونشأتها

ثانياً: أقسام المفتين، شروطهم وصفاتهم.

ثالثاً: نظام الفتوى في باكستان.

رابعاً: أهم نتائج البحث والمقترحات لجعل الفتوى نظريا والتطبيق شيئا واحدا، لتزول الفواصل بينهما، وتقرب المسافات.

وقد راعيت أن يكون البحث بأسلوب علمي مبني على الاستقراء والاستخراج بالاعتماد على المصادر الأصلية المتوافرة في منهج المتكلمين (الشافعية، المالكية، الحنابلة...) ومنهج الحنفية من الأصوليين، بالإضافة إلى الرجوع إلى الكتب الموثوقة الأخرى ذات الصلة بالموضوع. مع الاستفادة من المراجع الثانوية عند الضرورة لتوضيح الفكرة وبيانها، والالتزام بمتابعة الخطوات الأساسية التي يجب رعايتها في كتابة البحوث العلمية وفق قواعد منهج البحث العلمي، فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: مفهوم الفتوى، أهميتها، ونشأتها:

مفهوم الفتوى:

أ: الفتوى لغةً

أصل الكلمة مأخوذ من أحرف ثلاثة: الفاء والتاء والحرف المعتل، ولها مدلولان:

أحدهما: التبيين والإبانة وما في معناهما كالتعبير والإجابة ... وهو المقصود في موضوعنا.

جاء في لسان العرب:» وفتى ... وفَتوى اسمان يوضعان موضع الإفتاء ويقال: أفتيت فلانا رؤيا رآها إذا عبرتها له، وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها«[٣].

وفي المصباح المنير: «الفتوى، بالواو تكون بفتح الفاء، والفتيا، بالياء تكون بضم الفاء وهي اسم من أفتى العالم إذا بيَّن الحكم»[٤]. وأفتى الفقيه في المسألة إذا بيَّن حكمها، واستفتيته: سألته أن يفتي قال تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾[٥]، واستفتيت الفقيه في مسألة فأفتاني، والاسم الفتيا والفتوى[٦].

قال مجد الدين الفيروز آبادي: «وأفتاه في الأمر: أبانه له، والفتيا والفتوى: ما أفتى به الفقيه»[٧].

ثانيهما: الطراوة والجدة والسخاوة، فالفتوى الطري من الإبل، يقال فَتِيٌّ بيِّن الفتاء، أي طري السن، والفتى والفتاة: الشاب والشابة، والفتى: السخي الكريم. يقال: هو فتى بيّن الفتوى[٨].

قال الجوهري: «الفَتى: الشاب. والفتاة: الشابة، وقد فَتِيَ بالكسر يَفتى فتىً، فهو فتيُّ السّن، بيِّن الفتاء ... والفتى: السخي الكريم، يقال: هو فتىً بيِّن الفتوى ... والجمع فِتيان وفِتية وفُتو وفُتِيّ»[٩].

ب: الفتوى اصطلاحاً

عرف العلماء - قديما وحديثا - من الفقهاء والأصوليين الفتوى بعبارات مختلفة وإن كان مآلها واحدا، وهي أن الفتوى:

إخبار المفتي لحكم الله ﷻ - مطلقا -جوابا لسؤال خاص أو بيانا لحكم واقعة بالاعتماد على الأدلة المعتبرة.

حيث قال ابن رشد في تعريفها بأنها: «إظهار الأحكام الشرعية بالانتزاع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس»[١٠].

وقال القرافي في الفروق: «الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة»[١١]. وجاء في أصول مذهب الإمام أحمد: «الفتوى هي ما يخبر به المفتي جوابا لسؤال، أو بيانا لحكم من الأحكام وإن لم يكن سؤالا خاصا»[١٢].

وتعرض ابن حمدان الحنبلي لتعريفها فقال: «هي حكم الشرع الذي يخبر عنه المفتي بإفتائه أو هي بمعنى الإخبار بحكم الله تعالى من دون السؤال أو استفتاء»[١٣].

وبالنظر في هذه التعريفات يتبين لنا بجلاء ما يلي:

أولاً: مراعاة المعنى اللغوي في التعريف الاصطلاحي، حيث قيد المعنى اللغوي بالشرعي في الاصطلاح.

ثانياً: إن تعريف القرافي وابن حمدان الحنبلي ومن وافقهما للفتوى - مع اختلاف الألفاظ والعبارات - في الحقيقة يلتقي مع تعريف ابن رشد المالكي الذي أراه أولى بالأخذ؛ لأن الحكم الذي يبينه المفتي سواء كان جوابا لسؤال أو من

الفتوى بين النظرية والواقع في باكستان

دون سؤال ... سواء كان بالإجابة أو بطلب الفعل أو الكف عنه حتما أو غير حتم يجب أن يكون مصدره الكتاب والسنة والإجماع والقياس أو غيرها من الأدلة الفقهية الأخرى المختلف فيها.

فالتعريفات جميعا تؤكد معنى واحدا وهو أن الفتوى إبانة وإظهار وإخبار من قبل المفتي لحكم الشارع الذي ينتزعه من مصادره: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذا بعينه ما ذكره ابن رشد في تعريف الفتوى.

أهمية الفتوى:

إن الفتوى في الشريعة المحمدية الغراء لتعد من المناصب الإسلامية العظيمة والأعمال الدينية الجسمية؛ لأن المفتي خليفة الرسول ووارثه،يقوم مقامه في تبليغ الأحكام المنقولة عنه ﷺ للناس في كل ما يطرأ لهم من الحوادث والنوازل التي يحتاج الخلق إلى معرفة أحكامها عن المفتين.

وينوب منابه ﷺ في بيان الأحكام للمسائل الجديدة عن طريق الاجتهاد، فالمفتي وارث الأنبياء في الأمة في الإخبار عن حكم الله عزّ وجلّ، والبيان للأحكام الشرعية لأفعال المكلفين بحسب نظره واجتهاده، فقد قال عليه الصلاة والسلام فيما رواه كثير بن قيس عن أبي الدرداء عنه ﷺ: «إن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ عنه أخذ بحظ وافر»[١٤].

وقال: «بلغوا عني ولو آية»[١٥].

كما قال عليه الصلاة والسلام: «ألا ليبلغ الشاهد الغائب»[١٦].

قال الإمام الشاطبي في الموافقات: «إن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغا، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه، والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو مبلغ فيه لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه، فقد قام مقام الشارع في هذا المعنى»[١٧]. ولذا نجد في كلام العلماء ما يؤكد الأهمية الكبرى والمنزلة العليا للفتوى؛ فهذا الإمام النووي يقول: «اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل؛ لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، وقائم بفرض الكفاية، ولكنه في معرض الخطأ ولهذا قالوا: المفتي موقع عن الله سبحانه وتعالى»[١٨].

ويقول الإمام ابن قيم الجوزية: «وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب العالمين والسماوات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته وأن يتأهب له أهبته وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب فقال تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ ﴾[١٩] وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة، إذ يقول في كتابه: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ

﴿ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ ﴾ [٢٠] وليعلم المفتي لمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسؤول غداً وموقوف بين يدي الله»[٢١].

ونظراً لكون الفتوى منصباً جليلاً ذا أثر عظيم وخطر بعيد في دين الله عزّ وجلّ وحياة الناس نجد الفقهاء الأفاضل من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين يتحرزون منها، ويحاولون التهرب منها، ولا يقدمون عليها إلا عند الضرورة القصوى، ويحتاطون غاية الاحتياط عند إصدارها؛ لما في التساهل فيها من الخطورة الكبرى التي أشار إليها النبي المصطفى عليه أفضل الصلاة والتسليم بقوله: «أجرأكم على الفتيا أجرأكم على النار»[٢٢]. وقوله: «مَنْ أُفْتِيَ بغير علم كان إثمه على من أفتاه»[٢٣].

وقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[٢٤]. وعلى المفتين أن يبذلوا قصارى جهدهم في التوصل إلى الصواب فيما يفتون به، فقد قال عبد الرحمن بن أبي ليلى: «أدركت عشرين ومائة من الأنصار من الصحابة يسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول»[٢٥].

وورد عن ابن مسعود رضي الله عنه قوله: «إن الذي يفتي الناس في كل ما يستفتى لمجنون»[٢٦].

وقال عبيد بن جريج: «كنت أجلس بمكة إلى ابن عمر رضي الله عنهما يوما وإلى ابن عباس رضي الله عنهما يوما فما يقول ابن عمر مما يسأل، لا علم لي، أكثر مما يفتي به»[٢٧].

وعن ربيعة قال: قال ابن خلدة - وكان نعم القاضي -: «يا ربيعة إياك أن تفتي الناس، فإذا جاءك الرجل يسألك فلا تكن همتك أن تخرجه مما وقع فيه ولتكن همتك أن تتخلص مما سألك عنه»[٢٨].

وورد عن الهيثم بن جميل قال: «شهدت مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: «لا أدري»[٢٩].

وثبت عن الأثرم قال: «سمعت أحمد بن حنبل يكثر أن يقول: لا أدري»[٣٠].

نشأة الفتوى:

نشأت الفتوى مع نشأة الرسالة المحمدية، فقد كان صاحبها - عليه أفضل الصلاة والتسليم - أول مفتٍ في الإسلام يبين حكم الله عز وجل فيما أوحي إليه، ويجتهد فيما لم يوح إليه.

وهذا ما أكده الإمام القرافي بقوله: «اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم والمفتي الأعلم فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته وهو أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة ... ثم تقع تصرفاته ﷺ، منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا...»[٣١].

وإن ما ثبت في كتب الحديث من فتاوى النبي ﷺ لخير دليل على إظهار هذا الأمر. فقد سئل عليه الصلاة والسلام عن ضالة الإبل فقال: «ما لك ولها؟ دعها، فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها»[٣٢].

وسئل النبي ﷺ عن ضالة الشاة، فقال: «خذها

فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب»[٣٣].

وعندما سئل عليه الصلاة والسلام عن الخيط الأبيض والأسود قال: «هو سواد الليل وبياض النهار»[٣٤].

ولما جاء رجل منكر لولده الذي أنجبته امرأته أسود قال عليه الصلاة والسلام: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: إن فيها أورق، قال: فأنى أتاها ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعة عرق، قال: وهذا عسى أن يكون نزعة عرق[٣٥].

ولما سئل ﷺ عن الثوم، أحرام هو؟ قال: لا ولكني أكرهه من أجل ريحه[٣٦].

وحين سأله رجل قائلا: لا أجد شيئا، وليس لي مال ولي يتيم له مال قال ﷺ: «كل من مال يتيمك غير مسرف ولا متأثل مالا ...»[٣٧].

وقد أتته عليه الصلاة والسلام امرأة فقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم نذر أفأقضيه عنها؟ فقال: أرأيت لو على أمك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها؟ قالت نعم، فقال: فصومي عن أمك[٣٨].

فهذه النماذج المباركة من فتاوى النبي عليه الصلاة والسلام المتناثرة في ثنايا الكتب تؤكد لنا قيامه ﷺ بوظيفة الإفتاء منذ بدء الرسالة ولما انتقل عليه الصلاة والسلام إلى رفيقه الأعلى قام صحابته - رضوان الله عليهم أجمعين - الفقهاء بمهام الفتوى - بعد تلقيهم التدريب الكامل في هذا المجال من النبي ﷺ في حياته.

فبينوا - رضي الله عنه - حكم الله وأفتوا في جميع ما واجهوه من الحوادث المستجدة والوقائع المتنوعة التي طرأت في المجتمع الإسلامي المترامي الأطراف على مدى العصور.

فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أفتى في المعتدة التي تزوجت في العدة بغير المطلق، أنها تحرم على الزوج الثاني حرمة مؤبدة إن دخل بها[٣٩]؛ معاملة لها بنقيض مقصودها؛ فإن من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه محافظة على النسل وتمسكا بالمصلحة المرسلة.

وقال علي رضي الله عنه: إذا انقضت عدتها من الأول تزوجت الآخر إن شاءت[٤٠] أخذا بالبراءة الأصلية.

وأفتى عمر رضي الله عنه أيضا في المرأة الحامل المتوفى عنها زوجها بأن عدتها وضع الحمل[٤١] وأفتى علي رضي الله عنه بأنها تعتد بأبعد الأجلين[٤٢].

ولقد بلغ عدد الذين قاموا بالفتيا من الصحابة رضي الله عنهم نيفاً وثلاثين فرداً ما بين رجل وامرأة بين مكثر للفتوى ومقل لها والمتوسط بينهما.

فأما المكثرون في الفتوى فهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت، وعائشة رضي الله تعالى عنهم، فهؤلاء يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخم.

أما المتوسطون فيمكن أن يجمع من فتاوى كل واحد منهم جزء صغير، وهم: أبو بكر، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن الزبير، وجابر بن عبد الله وعبد الله، بن عمرو بن العاص، وأنس بن مالك، وسلمان الفارسي، ومعاذ بن جبل، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وأبو موسى الأشعري، وأم سلمة.

بالإضافة إلى بعض الأسماء الأخرى كمعاوية ابن أبي سفيان والزبير وطلحة وعمران بن حصين وعبادة بن الصامت وعبد الرحمن بن عوف وأبي بكرة رضي الله عنهم.

أما المقلون في الفتوى وهم الذين لم يرو عن كل واحد منهم إلا المسألة والمسألتان والزيادة اليسيرة بعد البحث والتحري، وهم - ما عدا المكثرين والمقلين - كعمار بن ياسر وعبيدة بن الجراح وعبد الله بن رواحة وغيرهم[٤٣].

وهكذا أدى هؤلاء الصحابة العظام الأجلاء واجبهم الديني تجاه بيان الأحكام الفقهية، كل حسب معلوماته وفهمه للقرآن والسنة، وسار على دربهم في الفتيا من تشرف بالتعلم منهم من التابعين.

وقد كان التابعون يتشبثون بفتاوى الصحابة الذين استوطنوا بينهم - بعد ما سمح لهم عثمان رضي الله عنه بالانتشار في البلاد المفتوحة - نظرا لسهولة معرفة أحوالهم والوثوق منهم، وكان من نتيجة ذلك أن صار للكوفيين فتاو، وللبصريين فتاو، وكذلك للمصريين والمدنيين والمكيين.

فأهل المدينة اتبعوا فتاوى ابن عمر، وأهل مكة اعتمدوا فتاوى ابن عباس، وأهل البصرة أخذوا بفتاوى أنس بن مالك وأبي موسى الأشعري، كما اتبع أهل الشام فتاوى معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت[٤٤].

ولقد أدى تمسك التابعين وتابعيهم بفتاوى الصحابة الذين نزلوا بأقطارهم إلى تأثرهم بمنهج معلميهم ومفتيهم من الصحابة؛ ولذا نرى من التابعين وتابعيهم من اشتهر بالقول بالرأي تبعا لطريقة عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود.

ومنهم مَنْ تورع من القول بالرأي كسعيد بن المسيب تبعا لطريقة عائشة وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم. الأمر الذي تسبب في اشتداد الخلاف بين متبعي هذين المنهجين وأفضى إلى ظهور: مدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرأي في الكوفة[٤٥].

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن مصادر الفتوى قد تعددت في عهد الفقهاء الأربعة فمنها: ما اتفق على حجيتها كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، ومنها ما اختلف فيه كالاستحسان والمصلحة المرسلة، وشرع من قبلنا، والاستصحاب، وسد الذرائع، وعمل أهل المدينة، ومذهب الصحابي، وهذه المصادر تسمى بالمصادر التبعية.

والذين قاموا بالفتوى من التابعين ومن بعدهم بالاعتماد على هذه المصادر عدد كبير في كل بلد من البلدان التي استقروا فيها ولكن المشهورين منهم ما يأتي:

أولاً: المفتون في مكة المكرمة كعطاء بن أبي رباح وعكرمة وابن جريج وأبي الزبير المكي والشافعي ومسلم بن خالد الزنجي وعبد الله بن الزبير الحميدي.

ثانياً: في المدينة المنورة كسعيد بن المسيب، وابن شهاب الزهري وعروة بن الزبير ومالك بن أنس.

ثالثاً: في الكوفة كعلقمة النخعي وإبراهيم النخعي وحماد بن أبي سليمان، وسفيان الثوري وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر، ووكيع والحسن بن زياد.

رابعاً: في البصرة كابن سيرين وقتادة والحسن البصري وحماد بن سلمة وسوار القاضي.

خامساً: في مصر كالليث بن سعد، ويزيد بن أبي حبيب،ومرثد بن عبد الله اليزني، والمزني، وعبد الله بن وهب.

سادساً: في بغداد كالإمام أحمد بن حنبل، وإبراهيم الكلبي وأبو عبيدة القاسم بن سلام وأبي جعفر الطبري.

سابعاً: في الشام كالأوزاعي وشعيب بن إسحاق ومكحول وأبي إدريس الخولاني.

وبسبب جهود هؤلاء المفتين العظام نرى الفقه الإسلامي قبل منتصف القرن الرابع الهجري في ازدهار تام ونمو مستمر[٤٦].

ولما انقرض هذا الدور العظيم للأئمة المجتهدين من منتصف القرن الرابع جنح الناس إلى الالتزام بمذاهب معينة حتى وصل بهم الأمر إلى الإفتاء بإغلاق باب الاجتهاد تفاديا من التلاعب بأحكام الدين فاعترى بذلك الفقه الإسلامي جمودا وركود؛ ففي حين لم يخلُ عصر من العصور السابقة من المفتين العظام والمجتهدين الكرام نرى في هذا العصر روح التقليد قد انتشرت انتشارا عاما حتى اشترك فيها العلماء والعامة. فالعلماء الذين ألزموا أنفسهم في هذا العصر باتباع مذهب معين في فتاواه وقضاياه حصروا عملهم في تعليل الأحكام المنقولة عن أئمتهم، واستخلاص قواعد الاستنباط من فروع المذهب، والترجيح بين الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب، وتنظيم الأحكام الفقهية في المذهب، وتقييد مطلقها وتوضيح مجملها، ومقارنة المسائل الخلافية مع المذاهب الأخرى مع ذكر الأدلة لدعم وتأييد رأي المذهب وبيان ترجيحه.

ومن أشهر المفتين في هذا العصر:

أبو سهل السرخسي من الحنفية، وأبو الوليد الباجي من المالكية، وأبو الحسن الماوردي، وأبو إسحاق الإسفرائيني من الشافعية.

وبعد منتصف القرن السابع الهجري حل التقليد المطلق محل ما سبق فالعلماء الذين ظهروا في هذه البرهة من التاريخ كالسبكي والكمال ابن الهمام وجلال الدين السيوطي الذين منحهم الله الملكة الفقهية الهائلة عكفوا على التأليف والتحرير دون الاجتهاد والتخريج.

وقد كانت طريقتهم في التأليف تميل إلى المبالغة في الاختصار حيث جمعوا الفروع الكثيرة والمطالب العديدة في عبارات قصيرة [٤٧].

وفي القرن العاشر الهجري وجه العلماء جهودهم إلى شرح ودراسة هذه الكتب المعقدة الفهم، وانقطعت الصلة بين علماء الأمة في شتى البلاد الإسلامية، مما أدى إلى الجمود، وبلوغ التقليد ذروته، فتمسك كل فريق بمذهب إمامه وحبس جميع جهوده على كتب علمائه.

ومن هنا وجدت محاولات حثيثة من قبل كبار العلماء باهتمام المسؤولين للقضاء، أو الحد على ظاهرة الإسراف والغلو في التعصب المذهبي.

ففي القرن الثالث عشر الهجري طلبت الحكومة العثمانية من عدد من نوابغ العلماء وضع قانون في المعاملات المدنية يكون مأخذه الفقه الإسلامي العام على أن تكون الأولوية للفقه الحنفي لكونه المذهب الرسمي للدولة، ولما انتهى العلماء من سن هذا القانون الذي سمى بـ«مجلة الأحكام العدلية» صدر الأمر بالأخذ به، وأصبح نافذ العمل في جميع الأقطار الإسلامية الخاضعة لنفوذ الدولة العثمانية[٤٨].

وهكذا نرى بعد ذلك قد صدرت عدة تقنينات في العراق ومصر وتونس وسوريا وغيرها من البلدان التي أخذت أحكامها عن المذاهب الإسلامية.

كما أصبحت المذاهب الأربعة والفقه المقارن تدرس في جامعات عدة من مختلف البلدان، وأقيمت ولا تزال تقام مؤتمرات علمية في بعض البلدان الإسلامية للنظر في أهم الأمور المستجدة والنوازل الجديدة في مختلف القضايا واستنباط الحكم الشرعي لها[٤٩].

وقد وجد في الآونة الأخيرة علماء مشهورون في الأمصار الإسلامية اختيروا من قبل الحكومات المعنية مفتين لبلادهم المنتمين لها، أو نصبوا أنفسهم للفتيا وصاروا محل ثقة الناس في الاعتماد عليهم والرجوع إليهم فيما يحتاجونه من الفتاوى في قضايا الأمة الإسلامية.

وقد قضى بعض من هؤلاء المفتين نحبهم كالشيخ عبد العزيز بن باز في السعودية، والشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ محمد أبي زهرة.

ومنهم من لا يزال على قيد الحياة، وهم: الشيخ وهبة الزحيلي، و د. يوسف القرضاوي. وقد حاول هؤلاء العلماء الأجلاء أن يضعوا شروطاً علمية وخلقية ... لمن يريد القيام بمهام الفتوى حتى لا يقدم عليها من ليس بأهل لها وهذه الشروط والمواصفات تختلف باختلاف أقسام المفتين وفيما يلي بعض من بيانها:

ثانياً: أقسام المفتين، شروطهم وصفاتهم:

إن المفتي ينقسم إلى قسمين:

المستقل

وغير المستقل.

أ - المفتي المستقل:

وهو الذي يستخرج الحكم الشرعي من الكتاب والسنة ويقيس ويفتي بالمصلحة إن رآها، فهو يستقل بوضع القواعد لنفسه ويفرع عليها الفروع ويسلك جميع طرق الاستدلال التي يراها ولا يكون فيها تابعاً لأحد.

وهذا النوع من المفتين يشترط فيه جميع شروط المجتهد المطلق من العلم بمدارك الأحكام وسبل إثباتها ووجه الترجيح بينها عند التعارض[٥٠].... ولا يمكن تحقق ذلك إلا بما يأتي:

١ - العلم بالقرآن الكريم، أي معرفة ما فيه من الأحكام التشريعية فيجب عليه أن يكون عالما بدقائق آيات الأحكام وما يتعلق بها من أسباب النزول وما ذكره العلماء في تفسيرها من آثار الصحابة والتابعين.

جاء في روضة الناظر: «والواجب عليه معرفة ما يتعلق منه بالأحكام وهذه قدر خمسمائة آية»[٥١].

وهل يشترط فيه حفظ القرآن الكريم كله أو لا؟ في هذه المسألة خلاف بين العلماء فقد ذهب البعض ومنهم الإمام الشافعي إلى اشتراط حفظ جميع القرآن الكريم؛ لأن حفظه عن ظهر القلب أضبط لمعانيه من الناظر فيه.

وقال الآخرون ومنهم أبو إسحاق والرافعي: لا يشترط الحفظ[٥٢].

٢ - العلم بالسنة، أي ما يتعلق بالسنة من أحكام، وذلك عن طريق معرفة السنة باعتبار المتن والسند وحال الرواة، وأن يكون عالماً بجميع أنواع السنة القولية والفعلية والتقريرية، كما لا بد من معرفة طرق الرواية وإسناد الحديث وأحوال الرواة من جرح وتعديل.

وليس من الضروري حفظ جميع السنة، وإنما المطلوب ممارسة السبل التي تسهل على صاحبها الرجوع إليها عند الاستنباط جلبا لليسر ودفعا للعسر[٥٣].

وإن كنا نرى الإمام أحمد قد شدد في ذلك، فقد حكى أبو علي الضرير: «قال: قلت لأحمد ابن حنبل: كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي؟ يكفيه مائة ألف حديث؟ قال: لا، قلت: مائتا ألف حديث؟ قال: لا، قلت: ثلاثمائة ألف حديث؟ قال: لا، قلت: أربعمائة ألف حديث؟ قال: لا، قلت: خمسمائة ألف حديث؟ قال: أرجو»[٥٤].

ولعل مراده رحمه الله بهذا العدد آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون، والذي يدل على ذلك قوله: «من لم يجمع طرق الحديث لا يحل له الحكم على الحديث، ولا الفتيا به»[٥٥].

٣ - معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة حتى لا يجمع بينهما في العمل[٥٦].

وليس من الضروري أن يكون حافظا لجميع الناسخ والمنسوخ بل المطلوب هو التأكد من الآية والحديث الذي يفتي بناء عليهما بأنهما ليسا من جملة المنسوخ[٥٧]. ويمكن له ذلك عن طريق الرجوع إلى الكتب المؤلفة في هذا المجال.

٤ - العلم باللغة العربية؛ لأن استنباط الأحكام الشرعية من الوحي بنوعيه: المتلو وغير المتلو وفهم مقاصد الشارع العالية متوقف على معرفتها. ولا يشترط التبحر فيها ومعرفة دقائقها وخفاياها بل المطلوب القدر الذي يفهم به خطاب العرب ويميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وخاصه وعامه، وحقيقته ومجازه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه، كل ذلك بالقدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة[٥٨].

وفي اعتقادي فهم اللغة العربية ضروري لكل مسلم يريد أن يعرف حقيقة الدين الذي ارتضاه سبحانه وتعالى لعباده أجمعين.

٥ - العلم بالمسائل المجمع عليها والمختلف فيها:

قال ابن النجار الحنبلي: «ويشترط فيه أيضا أن يكون عالما بالمجمع عليه والمختلف فيه»[٥٩].

أما العلم بمواضع الإجماع، فلأن ما أجمع عليه العلماء في مسألة من المسائل في عصر من العصور لا يجوز لمن يأتي بعدهم أن يعطيها حكما مناقضا للحكم المجمع عليه؛ لأنه خرق للإجماع السابق.

وأما معرفة المسائل المختلف فيها، فلأن المتشبث بها يستطيع أن يوازن بين الصحيح وعكسه، وما هو قريب للكتاب والسنة والبعيد عنهما، وبذلك يستطيع أن يبعد الخطأ عن نفسه ويتأكد من الوصول إلى الحق.

قال الشافعي مبينا هذا الشرط: «ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبيتا فيما اعتقد من الصواب وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك ولا يكون بما قال أغنى منه بما خالفه حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله»[٦٠].

٦ - العلم بمقاصد الشريعة: إن أحكام الشريعة الإسلامية مشتملة على جلب المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية للعباد ودفع المفاسد عنهم؛ لأنها تهدف إلى تحقيق اليسر

ودفع العسر عن الناس الذي هو مقصد سام من مقاصد الشريعة، تدل على ذلك الآية القرآنية التي جاءت في حق صاحب الرسالة: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[٦١] وغيرها من النصوص الكثيرة.

ولذلك يجب على المجتهد أن يكون عارفا بمقاصد الشرع العامة من الأحكام حتى يسهل عليه فهم النصوص ونطاق تطبيقها على الوقائع والمستجدات؛ لأن المعرفة الحقيقية للنصوص، تتوقف على فهم مقاصد الشريعة ومصالح الناس وأعرافهم.

ومن هنا قال الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، أما الأول فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث إدراك المكلف؛ إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات. واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله...»[٦٢]. وبهذا يتكمن المفتي من مآل الفتوى وما يترتب عليه من المصالح وغير ذلك.

٧ - العلم بالقياس: بأن يعرف حقيقة القياس وأقسامه وأركانه وشروطه وعلل الأحكام وطرق إثباتها، وأن يكون عالما بالقواعد والضوابط المستخرجة من النصوص المتعلقة بالأحكام؛ لأن هذا يساعده في الوصول إلى الحق فيما يريد معرفة حكمه.

قال الإسنوي: «شرط الاجتهاد .... القياس فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة؛ لأنه قاعدة الاجتهاد والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها»[٦٣].

٨ - معرفة أصول الفقه:

إن الاجتهاد الصحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بمعرفة هذا العلم الجليل، بل المعرفة بهذا العلم هي أصل الاجتهاد[٦٤].

ولذلك يقول الإمام الغزالي: «إن معظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه»[٦٥].

٩ - العدالة:

بأن يكون ورعا تقيا مستقيما في أقواله وأفعاله بعيدا عن الهوى والبدع، مخلصا في نيته لا يريد باجتهاده سوى الوصول إلى الحقيقة الدينية؛ لأن المستفتي إذا وجد المجتهد متصفا بهذه الصفة تطمئن نفسه إلى الأخذ بما يقوله[٦٦].

يقول الخطيب البغدادي: «وينبغي أن يكون المفتي حريصا على استطابة مأكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق، متورعا عن الشبهات»[٦٧].

ويقول القرافي: «ينبغي أن يكون المفتي قليل الطمع، كثير الورع، فما أفلح مستكثر من الدنيا ومعظم أهلها وحطامها»[٦٨].

وبعد، فإن هذه الشروط التي اشترطها العلماء في المجتهد المطلق لا بد من توافرها ووجودها في المفتي المستقل دون غيره من المفتين.

ولكن هل يمكن العثور على المفتي المستقل المستكمل لهذه الشروط والصفات؟

يقول الإمام السيوطي: «وهذا شيء فقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له»[٦٩].

وجاء في المجموع: «ومن دهر طويل عدم المفتي المستقل، وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتنوعة»[٧٠].

وفي اعتقادي إن كان هذا النوع من المفتي مفقودا في عهد الإمامين الجليلين: السيوطي والنووي، فإنه لا يصعب الحصول عليه في العصر الحاضر وإن لم يتجاوز عددهم عدد الأصابع كالشيخ القرضاوي في مصر، والشيخ وهبة الزحيلي في سوريا وغيرهما.

ب: المفتي غير المستقل:

ويعبر عنه بالمقيد أيضا، وهو من له القدرة في التخريج والترجيح على أصول إمام المذهب، وهو على أنواع:

أولاً: أن يكون مفتياً منتسباً، وهو: من يختار أقوال الإمام في الأصل ويخالفه في الفروع مع الالتقاء معه من حيث الجملة في نتائج متشابهة، فهو ليس مقلدا لإمامه ولكنه من حيث كونه سلك مذهب إمام في الفتوى والاجتهاد لذا نسب إليه.

ومن هؤلاء: الحسن بن زياد وهلال الرأي من الحنفية.

وعبد الرحمن بن القاسم وابن وهب وابن عبد الحكم من المالكية.

والمزني وابن سريج في المذهب الشافعي.

والقاضي أبو يعلى وابن تيمية في المذهب الحنبلي. فكل واحد من هؤلاء تجدهم يتقيد بمنهاج الإمام في الجملة ولا يتقيد في الفروع[٧١].

ثانياً: أن يكون مجتهدا في المذهب، وهو المقيد بمذهب إمامه، مستقلا بتقرير مذهبه بالدليل من غير أن يتجاوز في أدلته أصول إمام المذهب وقواعده[٧٢].

وهو قد يتخذ نصوص إمامه أصولا وقواعد يستخرج منها الأحكام ويفتي بموجبها كما أنه يكتفي أحيانا في حكم ما بدليل إمامه من غير بحث عن معارض كفعل المجتهد المستقل في النصوص.

ولا بد في هذا النوع من المفتي من أن يكون عالما بالفقه وأصوله عارفا بمسالك الأقيسة والمعاني. ومن أمثلة هذا النوع الكرخي في المذهب الحنفي.

ثالثاً: أن يكون مجتهدا مرجحا، وهو من لم يبلغ منزلة أصحاب الوجوه والطرق (أئمة المذاهب)، لكنه فقيه النفس حافظ لمذهب إمامه، يحرر ويقرر ويرجح، فمهمته ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل، أو الترجيح بين ما قاله الإمام وبين تلاميذه، أو غيره من الأئمة[٧٣].

قال النووي: «وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج، وأما فتاويهم فكانوا يتبسطون فيها تبسيط أولئك أو قريبا منه ويقيسون غير المنقول عليه غير مقتصرين على القياس الجلي ومنهم من جمعت فتاويه ولا تبلغ في التحاقها بالمذهب مبلغ فتاوى أصحاب الوجوه»[٧٤].

رابعاً: أن يكون مجتهدا حافظا، وهذا النوع من المفتين يحفظ المذهب ويفهمه في واضحات المسائل ومشكلاتها، غير أن لديه قصوراً في تقرير أدلة المذهب وتحرير أقيسته، ففتواه تكون معتمدة على نصوص إمامه وتفريعات أصحابه المجتهدين في المذهب وتخريجاتهم(٧٥).

فهو يفتي إذا وجد عند إمام مذهبه ما يشبه الفتوى المسؤول عنها، وكذلك إذا علم اندراجها تحت ضابط منقول في المذهب.

يقول ابن عابدين واصفا لهذه الطبقة في المذهب الحنفي: «إنهم القادرون على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف، وظاهر الرواية وظاهر المذهب، والرواية النادرة كأصحاب المتون المعتبرة كصاحب الكنز وصاحب الدر المختار وصاحب الوقاية، وصاحب المجمع، وشأنهم ألا ينقلوا في كتبهم الأقوال المردودة والروايات الضعيفة»(٧٦).

وتعرض الدهلوي للشروط التي اشترطها في هذا النوع من المجتهد وهي: أن يكون صحيح الفهم عارفا بالعربية وأساليب الكلام ومراتب الترجيح وألا يخفى عليه ما يكون مقيدا في الظاهر والمراد منه المطلق وما يكون مطلقا في الظاهر والمراد منه المقيد ... (٧٧).

هذا، والفتوى السليمة التي تصدر من مجتهد تقتضي فضلا إلى شروط الاجتهاد التي ذكرناها توافر أمور أخرى من: معرفة واقعة الاستفتاء، والدراسة المتعمقة لنفسية المستفتي؛ ليعرف المفتي مدى أثر الفتوى سلباً أو إيجاباً، فإن رأى الأثر سيئا كف عن الإفتاء حتى لا يتخذ الناس دين الله هزوا وإن رأى غير ذلك أفتى(٧٨)، ولذلك شدد العلماء في شروط من ينصب نفسه للفتيا فقالوا يشترط في المفتي:

- أن يكون مسلماً فلا يجوز لأحد بإجماع الأمة تولي منصب الإفتاء إلا إذا كان المتولي مسلما؛ لأن المفتي يخبر المستفتي عن حكم الله عزّ وجلّ، وينوب عن رسول الله ﷺ في تبليغ شرعه، فلا يمكن من ذلك إلا من كان مسلماً(٧٩).
- أن يكون مكلفا وهو العاقل البالغ الذي بلغته الدعوة، فترد فتوى غير المكلف كالمجنون والصبي بإجماع العلماء(٨٠).
- أن يكون عالما بالحكم أو متمكنا من تحصيل العلم به، فإن لم يكن كذلك لم تجز له الفتيا، هذا ما نص عليه الغزالي فقال: «لا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة، وأما من عرفه بالجهل فلا يسأله وفاقا»(٨١).

وقال ابن القيم - مؤكدا قول الغزالي- : «ولما كان التبليغ عن الله سبحانه وتعالى يعتمد العلم بما يبلغ والصدق فيه لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق فيكون عالماً بما يبلغ صادقاً فيه»(٨٢).

- أن يكون المفتي عدلا ثقة حتى يوثق بكلامه فيما يخبر به من الأحكام الشرعية فلا تصح ولا تقبل فتوى الفاسق بإجماع المسلمين(٨٣).

قال الغزالي في المستصفى: «من عرفه بالفسق فلا يسأله ومن عرفه بالعدالة فيسأله».

- ألا يكون المفتي متساهلا في الفتوى، ومن عرف بالتساهل في الفتوى، لا يجوز أن يستفتى.

والتساهل قد يكون بالإسراع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر وقد يكون بالتمسك

بالشبه طلبا للترخيص لمن يريد نفعه أو التغليظ والتشديد على من يريد ضره(٨٤).

جاء في البحر المحيط نقلا عن ابن السمعاني ما نصه: «وللمتساهل حالتان:

إحداها: أن يتساهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام، ويأخذ بمبادئ النظر، وأوائل الفكر، فهذا مقصر في حق الاجتهاد ولا يحل له أن يفتي، ولا يجوز أن يستفتى.

وثانيتها: أن يتساهل في طلب الرخص وتأويل الشبه، فهذا متجوز في دينه، وهو آثم من الأول»(٨٥).

صفات المفتي:

بالإضافة إلى الشروط - الآنفة الذكر - التي يجب أن تتوفر في المفتي، فإن ثمة جملة من الصفات والخصال التي يجب أن يتحلى بها المفتي، وهذه الصفات منها ما لخصه الإمام أحمد ابن حنبل في قوله: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خصال خمس:

أما **أولاها:** أن تكون له نية، فإن لم تكن له نية، لم يكن على كلامه نور، ولم يكن عليه نور.

وأما **الثانية:** أن يكون له علم ووقار وسكينة.

وأما **الثالثة:** أن يكون قويا على ما هو فيه، وعلى معرفته.

وأما **الرابعة:** الكفاية، وإلا مضغه الناس.

والخامسة: فمعرفة الناس»(٨٦).

ومنها:

- قوة الاستدلال والاستنباط، ورصانة الفكر والاعتبار، والتثبت فيما يفتي، إذ من كان ناقصاً في فهمه متصفا بالغفلة، معروفاً بالعجلة في الفتوى لا يسهل له التوصل إلى الصواب.
- الورع والعفة عما يمس كرامته ويخدش عزته، والحرص على استطابة المأكل والمشرب والملبس، فلا يمكن لأحد أن يقوم بمهام الفتوى خير قيام إلا إذا كان ورعاً، خائفاً من الله عزّ وجلّ، عفيفاً عما في أيدي الناس، بعيداً عما يعتبر من الصفات الدنيئة في أعرافهم، وهذا ما أكده القرافي حيث قال: «وأن يكون قليل الطمع كثير الورع فما أفلح مستكثر من الدنيا ومعظم أهلها وحطامها»(٨٧).
- حسن السيرة والطريقة وسلامة المسلك، قال ابن قيم الجوزية في بيان هذا الوصف: «لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا ... ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة عدلا في أقواله وأفعاله...»(٨٨).

وقال القرافي: «ينبغي للمفتي... [أن] يكون حسن السيرة والسريرة فمن أسر سريرة كساه الله رداءها، ويقصد بجميع ذلك التوصل إلى تنفيذ الحق وهداية الخلق فتصير هذه الأمور كلها قربات عظيمة، وإليه الإشارة بقوله تعالى - حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾(٨٩) قال العلماء: معناه ثناء جميل حتى يقتدي بي الناس»(٩٠).

- طلب المشورة من ذوي العلم وأصحاب الرأي ما لم يلحق ذلك ضرراً بالمستفتي من إفشاء أسراره أو تعريضه للأذى، فقد كان

السلف الصالح يستشيرون حين تعرض لهم الحوادث وحين يسألون عن أحكام المسائل.

قال ابن القيم[٩١] مشيراً إلى هذا الأمر: «إن كان عنده من يثق بعلمه ودينه ينبغي له أن يشاوره، ولا يستقل بالجواب ذهاباً بنفسه وارتفاعا بها... فقد أثنى الله سبحانه وتعالى على المؤمنين أن أمرهم شورى بينهم، وقال لنبيه ﷺ: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[٩٢].

هـذا، وبعد بيان أقسام المفتين وشروطهم ومواصفاتهم يمكننا التوصل إلى ما يلي:

❖ على المستفتي أن يبذل قصارى جهده في اختيار من يستفتيه فإن المفتي كما نص الجويني: «مناط الأحكام وملاذ الخلائق في تفصيل الحرام والحلال»[٩٣]، فلا يرجع إلا إلى من تأكد من فقهه وأمانته، يقول الإمام الشيرازي: «أما المستفتي فلا يجوز أن يسأل كل من اعتزى إلى العلم وادعاه وتزيّا بزيّ أهل العلم كالقُصاص وغيرهم لأنه لا يأمن أن يستفتي من لا يعرف الفقه أو يعرف ولكن ليس بأمين يتساهل في الأحكام لقلة أمانته، فيكون قد أخطأ الطريق»[٩٤].

❖ على المستفتي أن يعرف أنه لا يشترط في كل مفت شروط المجتهد المطلق، بل هي من شروط المفتي المستقل الذي يحق له الفتوى في كل ما يعرض عليه.

❖ المفتي المستقل هو المفتي العام الذي يجوز له الفتوى في جميع المسائل بما فيها المسائل التي تتعلق بمصالح الأمة العليا دون غيره من المفتين.

❖ لا يجوز للمفتي غير المستقل الإدلاء بالفتوى إلا في دائرته المسموحة له من قبل العلماء وهي الفتوى في المذهب أو الترجيح والتخريج داخل المذهب.

❖ المفتي غير المستقل هو المفتي الخاص الذي يفتي في المسائل الجزئية الخاصة المحددة الداخلة في إطار صلاحيته فيها، والتي لا علاقة لها بمصالح الأمة العامة، فصحة إفتائه فيها متوقفة بما يفتي فيه فإن كانت فتواه في نحو المثل أو القيمة كانت صحة فتواه مرتبطة على معرفته الأشباه والنظائر في ذي المثل، ومعرفة القيمة في غير المثل وهكذا بقية المسائل ...

هذا، ويظهر لنا من استيعاب ما تقدم ذكره أن لعلماء الأمة كانت لهم - ولا تزال - جهودٌ حثيثة إلى جانب مساعي بعض الحكومات الإسلامية والمؤسسات الدينية في جعل الفتوى منضبطة مفيدة بالقيود والشروط والمواصفات التي لا بد من توافرها فيمن أراد القيام بهذا المنصب الشريف حتى لا يلعب بها العابثون وأصحاب الهوى والطالبون للشهرة اليسيرة.

ولكن هل هذه المساعي وتلك المحاولات والجهود أعطت ثمارها في واقع الأمة الإسلامية المترامية الأطراف؟ وللإجابة على هذا السؤال اخترت فيما يلي كنموذج حقيقة الفتوى والجهة المعتمدة المسؤولة عنها في جزء كبير ومهم من العالم الإسلامي متمثلة في جمهورية باكستان

الإسلامية لنرى هل ثمة تطابق في الفتوى بين النظرية والواقع في هذا البلد المسلم؟

ثالثاً: نظام الفتوى في باكستان:

نظام الفتوى في العالم الإسلامي بصفة عامة - بالرجوع إلى أخذ الفتوى من حيث النظرية والتطبيق بعين الاعتبار - ليس وليد اليوم بل تمتد جذوره إلى أمد بعيد من تاريخنا الإسلامي.

ولقد أثبت التاريخ أن نظام الفتوى بعد الرسول ﷺ قد واجه عديدا من التغيرات الزمنية والمكانية كما أنه أحيانا تأثر بتأثير نظام الدولة والسياسة، ومع كل ذلك لم ينكر العلماء أهمية الفتوى الكبرى وفائدتها العظمى إذا كانت موافقة للشريعة ومقاصدها.

إن نظام الفتوى في باكستان امتداد للنظام القديم المطبق في العالم الإسلامي فهو يعتمد على النظام المرعي في «تنوير الأبصار» للتمرتاشي، و«حاشية رد المحتار» لابن عابدين على «الدر المختار» للحصكفي، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ... إلى جانب الأخذ والتمسك بالفتاوى الخاصة المنتشرة في شبه القارة المنتسبة إلى الاتجاهات الفكرية المختلفة مثل مجموعة فتاوى لنواب صديق حسن خان، وفتاوى مولانا شمس الحق عظيم آبادي، وفتاوى ثنائية لمولانا ثناء الله أمر تسري وفتاوى، أهل الحديث لحافظ عبد الله روبري، وغيرها لعلماء أهل الحديث.

وفتاوى رشيدية لمولانا رشيد احمد كنكوهي، وإمداد الفتاوى لمولانا أشرف علي التهانوي، وكفاية المفتي لمفتي كفاية الله، وإمداد المفتين لمفتي محمد شفيع، لعلماء ديوبند.

وفتاوى رضوية لمفتي أحمد رضا خان بريلوي، وفتاوى آستانه لمفتي زاهد القادري، وفتاوى مصطفوية نعيمية لمفتي مصطفى رضا خان، وفتاوى فيض الرسول لمفتي جلال الدين قادري لعلماء بريلوية.

وأخص بالذكر الفتاوى الهندية التي أعدها أورنك زيب عالمكير بواسطة لجنة مكونة من ستة من كبار العلماء تحت رئاسة برهان الدين نظام بوري بأخذ الرأي الراجح في المذهب الحنفي على منوال الهداية؛ لتسهيل أمر القضاة ورجال المحاكم في الدولة عند الرجوع إليها.

والفتاوى الهندية وغيرها محل اعتماد كثير من القضاة والمحامين في المحاكم الباكستانية.

وبالنظرة المتمعنة في الفتوى ونظامها، و شروط المفتين ومواصفاتهم نظريا وتطبيقيا في باكستان يمكن لنا تقسيم النظام المتبع بخصوص الفتوى في باكستان إلى ما يلي:

أولاً: نظام الفتوى التقليدي غير الرسمي لدى العلماء الموجودين في باكستان المنتمين إلى الاتجاهات الفكرية المختلفة:

إن الفتوى عند هؤلاء العلماء بأجمعهم وإن كانت تعتمد - في الظاهر - من حيث المنهج على متابعة ما سبق في القديم وتقليد القدامى والسير على خطاهم والنقل عن مصادرهم والأخذ بكل ما وضعوه من شروط وآداب وصفات للمفتي والمستفتي، ولكن عند التحقيق في الناحية التطبيقية العملية - وهي الناحية المهمة جدا - نرى أن الأمر قد يختلف عما كان عليه السلف الصالح؛ لأن الجانب التطبيقي لشروط المفتي وصفاته وآدابه ... كان بارزاً في القائمين بهذا المنصب الشريف - في الغالب - آنذاك وهو ما يفتقد عند هؤلاء الأفاضل في الأغلب.

ونتيجة لذلك ضاعت الثمرة المرجوة المهمة العظيمة من الفتوى وأدت الفتاوى إلى تمزيق صفوف الأمة الإسلامية وضعفها وذلك بإصدار الفتاوى من أناس غير مؤهلين لها بتكفير بعضهم لبعض، وتحريم ما لم ينزل الله به من سلطان، والأمثلة لذلك كثيرة تكاد لا تعد ولا تحصى ولكن نكتفي بذكر بعض منها لتأييد ما قلناه:

١ - أستفتي حافظ عبد الله روبري من أهل الحديث: هل يجوز النكاح مع بريلوية المشركين؟ فأفتى بقوله: نص القرآن الكريم: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾ [٩٥]، وعلى هذا الأساس المرأة المذكورة في السؤال لا يصح نكاحها ... [٩٦].

وكذلك أفتى محمد نذير حسين الدهلوي:يصح الصلاة خلف المسلم سواء أكان مقلدا أم غير مقلد بشرط ألا يكون مشركاً أو مبتدعا ببدعة مكفِّرة، ولا يجوز الصلاة خلف المشرك ... وتقليد بعض المقلدين مفض إلى الشرك... فإن تقليد الإمام الأعظم مفض إلى الشرك كما بينا، فلا شك بأن هذا التقليد شرك وإلا فلا [٩٧].

٢ - أفتى بعض من علماء ديوبند مثل مفتي محمد شفيع: بأنه لا يصح تكفير المنتسبين لأحمد رضاخان بريلوي، بل يمكن تأويل كلامهم. وقد سلك علماء المسلمين مسلك الاحتياط في تكفير المسلم [٩٨].

قال مفتي كفاية الله: الذين يكفرون أهل بدعة فهذا أمرهم الشخصي، ونسبة تكفير المبتدعة إلى علماء ديوبند بهتان صريح ... لأنهم لا يقولون بتكفير أهل بدعة غير مرزائية وغلاة الروافض، لإمكانية التأويل في المسائل المذكورة في السؤال، لأجلها يلزم الاحتياط في تكفير المسلم [٩٩].

٣ - تشدد العلماء البريلوية في هذا الصدد؛ إذ قال أحد قادتهم أحمد رضا خان: بعد الملاحدة والكفار أجهل الناس بالله الوهابية وخصوصا الديوبندية [١٠٠].

وقال: فلا ريب أن أشرف علي التهانوي - وهو من علماء ديوبندية - ومريده المذكور في السؤال كافر بالرب... بل (أشرف علي) أشد كفراً وأعظم وزراً [١٠١].

وكذلك قال:الديوبندية أخبث شعبة للوهابية، والتعامل مع الوهابي وغير المقلد حرام مطلقا والزواج معهم زنى خالص [١٠٢].

وأفتى المفتي أمجد علي أعظمي البريلوي ببطلان الصلاة خلف هؤلاء بقوله: الصلاة خلف الوهابية وغير المقلدين باطل محض لعقائدهم الكفرية [١٠٣].

وقال بتكفير من شك في كفر الديوبندية والوهابية فقال: من شك في كفرهم وعذابهم فقد كفر [١٠٤].

وقال المفتي جلال الدين القادري: إن عقائد الشيخ إلياس مؤسس جماعة التبليغ مثل عقائد أشرف علي التهانوي، وكانت عقائده كفرية ... وأفتى بتكفير وارتداد أشرف علي التهانوي وقال: من شك في كفره وعذابه فقد كفر [١٠٥].

وكذلك قال:«لا فرق بين جماعة المودودي والجماعة الإسلامية الهندية لأنهما متساويتان في العقائد، حيث أفتى علماء أهل السنة بسبب العبارات الكفرية في كتاب (التفهيمات) - لأبي الأعلى المودودي - بتكفير وارتداد أبي الأعلى مؤسس هذه الجماعة [١٠٦].

ويوجد من هؤلاء العلماء - منتسبي المدارس المذكورة - من يفتي بتحريم أمور، يفتي الآخرون بجوازها، ويدعي الكل إثبات الحق له ونفيه عمن سواه، كالعمليات المفضية إلى إزهاق روح فاعليها والتعامل مع البنوك الربوية وحكم رئاسة المرأة على الشعب المسلم في الدولة الإسلامية والاستعانة بغير المسلمين على المسلمين.

والذي يلاحظ في آراء علماء المكاتب المتعددة الشائعة في شبه القارة هو أن الخلاف الموجود بينهم ليس اختلافا في الفروع بل هو اختلاف في العقائد والأصول ما يظهر من عباراتهم، الأمر الذي أثر في الفتوى سلبا فصارت المفاسد أكثر بكثير من المصالح المرجوة من هذه النعمة والمهمة العظيمة.

فهذه الفتاوى المتزمتة الصادرة من المفتين المذكورين إن دلت على شيء فإنما تدل على ضيق الأفق لديهم، وعدم فهمهم الدقيق لمفاهيم ديننا الحنيف، ومقاصده العالية ومراميه السامية، فالإسلام لا يحبذ إصدار الفتوى بكل سهولة بتكفير المسلم وإخراجه من الملة ببدعة مزعومة، أو كلمة يمكن تأويلها وحملها على محمل صحيح فاختلاف الآخر مع رأي المفتي واتجاهه لا ينبغي أن يكون حافزاً للحكم عليه بالخروج من الإسلام؛ إذ تكفير المسلم له خطورته وقد حذر منه الرسول ﷺ بقوله: «من قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما»(١٠٧).

وجاء في كتب فقه الحنفية بأن الكفر شيء عظيم فلا يجعل المؤمن كافرا متى وجدت الرواية أنه لا يكفر.

وجاء فيها - أيضاً - «أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة»(١٠٨).

وبالاختصار أستطيع أن أقول: إن نظام الفتوى التقليدي غير الرسمي في باكستان يعاني من فوضى يدركها أصحاب الرأي والنظر، وهي في أغلبها تشبه ما أشار إليه ابن المقفع ضمن رسالته «الصحابة»(١٠٩) التي وجهها إلى الخليفة أبي جعفر المنصور عندما رأى اختلاف الأحكام وتناقض الأقضية والفتاوى حيث قال: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج بالحيرة وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكعبة فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى ... فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم له عليه وينهى عن القضاء بخلافه ...» (١١٠).

كما أن التعارض الموجود بين الفتاوى الصادرة من ممثلي الاتجاهات الفكرية المختلفة قد ألحق ضررا عظيما بالشعب وإن وجود مثل هذا التعارض لدليل قاطع على فقدان هؤلاء المفتين للشروط والمواصفات التي اشترطها السلف الصالح والعلماء الراسخون في هذا المجال وتلقاها جمهور أهل السنة والجماعة بالقبول.

وكل هذا لا يعني ألا نعترف بالجهود الجبارة والمساعي المشكورة للمفتين الباكستانيين في بيان

حكم الشرع وإصدار الفتوى في قضايا معاصرة نذكر فيما يلي بعضا من نماذجها لنعرف مدى قوتها وضعفها وتطابقها أو اختلافها مع ما ورد من مفتي الأمة الإسلامية المشهورين في هذا الخصوص.

التأمين:

اتفق المفتون من أصحاب الاتجاهات المختلفة في باكستان على عدم جواز التأمين، فقد قال المفتي شفيع: إن التأمين لا يجوز لما فيه من الربا والقمار وكلاهما حرام(١١١).

وقال صاحب الفتاوى الرضوية: التأمين هو القمار بعينه ولا يدخل تحت أي من العقود المشروعة، فهو باطل(١١٢).

ويضيف أن التأمين على الزواج أو النفس قمار؛ لأن الشركة لا يمكن لها أن تدفع شيئاً للمشارك اللهم إلا من حق الغير الذي قد يكون مسلماً وقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم ﴾(١١٣).

قال المفتي محمد عبد الستار حماد من علماء أهل الحديث: إن التأمين لا يجوز لتضمنه الربا والقمار والغرر(١١٤).

والذي يتجلى في فتاوى هؤلاء الأفاضل أنهم مجمعون على عدم جواز التأمين في الجملة ولكننا نرى أن العلماء الآخرين في العالم الإسلامي يميلون إلى جوازه بشروط وقيود، وهذا هو الأولى بالأخذ؛ لأن الأصل في المعاملات الإباحة، والشرع الإسلامي لم يحصر الناس في الأنواع المعروفة من العقود منذ القدم بل للناس أن يبتكروا أنواعاً جديدة من المعاملات تتمشى مع ظروف الزمان والأحوال بعد أن تستوفي الشروط العامة.

ولأن التعامل بالتأمين يوافق مع مبدأ التيسير ورفع الحرج والعسر الذي يعتبر من ركائز الإسلام ولأن اقتصاد العالم الإسلامي الذي يعاني من الضعف لا يمكن أن يستقيم بمعزل عن الاقتصاد العالمي الذي يقر نظام التأمين.

شراء الأسهم:

أفتى علماء شبه القارة الهندية القدامى بعدم مشروعية شراء الأسهم مطلقا ما عدا البعض منهم كالشيخ أشرف علي التهانوي والمفتي محمد شفيع فقد أفتيا بمشروعيته بشرطين هما:

١ - أن يسجل مشتري الأسهم اعتراضه لدى المسؤولين عن التعامل الربوي في الشركة إذا كانت الشركة تتعامل بالربا.

٢ - أن يخمن مشترى الأسهم نسبة الربح الحاصل عن طريق تعامل الشركة بالربا، فيتصدق بها أما ما حصل من الربح عن الطريق المشروع حسب تقديره فيمتلكه حلالا طيبا(١١٥).

أما الشيخ محمد تقي عثماني من العلماء المعاصرين الديوبنديين فقد أفتى أيضاً بجواز التعامل بالأسهم بالشرطين السابقين بالإضافة إلى الشرطين التاليين:

١ - ألا تكون أسهم شركات أصل نشاطها حرام.

٢ - ألا يكون أرصدة الشركة وممتلكاتها من النقود فقط بل يجب أن يكون بعضها عقاراً فإن كانت أرصدتها من النقود فقط لا يجوز بيع أسهمها إلا بقيمتها الأصلية دون زيادة أو نقصان.

والذي يبدو من فتاوى العلماء القدامى أنهم لم يدركوا حقيقة التعامل بالأسهم ولذلك أفتوا بعدم مشروعيته ولما أدرك العلماء المعاصرون أنه لا

مناص من التعامل بها في كثير من الأحوال في الاقتصاد العالمي الذي فرض الواقع التعامل معه بدأوا يبحثون حكمه في إطار ما رسمته الشريعة من الخطوط للتوصل إلى ما يضمن مصلحة الناس ولا يتعارض مع مبادئ الشرع فأفتوا بجواز التعامل بها بشروط وضوابط كما نرى ذلك مفصلاً فيما أدلى به المفتي محمد تقي العثماني[١١٦].

نقل الأعضاء:

بالرجوع إلى الفتاوى الصادرة من المفتين المنتسبين إلى الاتجاهات الفكرية المختلفة في باكستان كالمفتي محمد شفيع وأبي الأعلى المودودي ومولانا كوهر الرحمن ومولانا محمد يوسف لدهيانوي والمفتي عبد السلام وغيرهم. نجد أنهم على العموم يرون عدم جواز نقل الأعضاء مطلقا؛ لأن الانتفاع بأجزاء الآدمي لا يجوز معللين ذلك بأن الآدمي مكرم بجميع أعضائه لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾[١١٧] فلا يجوز نقل أعضائه واستعمالها.

ولأن الجسم غير مملوك لصاحبه؛ لأن جسد الإنسان أمانة عنده من الله تعالى فكيف يمكن نقل عضو من أعضائه إلى آخر؟

فهم - المفتين في باكستان - بهذا يخالفون كثيرا من ذوي العلم والفتوى في العصر الحاضر الذين يجوزون نقل أعضاء الآدمي بين الأحياء، كالشيخ يوسف القرضاوي، وهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ودار الإفتاء المصرية...[١١٨]

ويبدو أن الفتاوى الباكستانية بهذا الخصوص تؤيدها الأدلة التي لا غبار عليها ولكنها لا تتمشى مع الظروف الاستثنائية من الاضطرار والاحتياج التي لها أحكام خاصة في الشريعة استثناء من الأصول مراعاة لمصالح العباد.

وتوفيقا بين أدلة المانعين والمجيزين يمكن اعتبار الأدلة التي تفيد الجواز مخصصة للأدلة التي تفيد الحرمة وذلك بحمل الأولى على أحوال الضرورة. والله أعلم بالصواب.

هذا، والذي يظهر من نماذج الفتاوى في القضايا المعاصرة للعلماء الباكستانيين أنه يغلب عليهم طابع الوقوف عند حرفية النصوص والاعتماد على ما ورد في كتب الفقهاء السابقين دون الأخذ بعين الاعتبار مقاصد الشارع العامة وحكمه النبيلة التي تراعى مصالح العباد إلى أن تقوم الساعة والتي هي عرضة للتغيير والتطور حسب ظروف الزمان والمكان وعوامل النمو والارتقاء.

وكأنهم بصنيعهم هذا يوسعون الفجوة الواقعة بين الجانب النظري والجانب التطبيقي للفتوى، وهي فجوة ما أحوج الأمة الإسلامية اليوم إلى ردمها.

ثانيا: نظام الفتوى الحكومي الرسمي:

لا نكاد نجد نظاما حكوميا يحدد معالم الفتوى رسميا، ولا توجد إدارة حكومية تعنى بالإفتاء، كما هو الشأن في بعض الدول الإسلامية التي توجد بها مؤسسات وهيئات رسمية تقوم بمهام الفتوى كهيئة كبار العلماء في السعودية، ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف بالقاهرة، وهيئة الفتوى بالكويت وغيرها... ولكن ثمة هيئات حكومية من ضمن أعمالها بيان الحكم الشرعي في المسائل المعروضة عليها من قبل الدولة أو الأفراد، ومن أهم هذه الهيئات: المحكمة الشرعية الفيدرالية، ومجلس الفكر الإسلامي.

والمحكمة الشرعية الفيدرالية حسبما ينص عليه الدستور الباكستاني تتألف من ثمانية أعضاء من القضاة يرأسهم رئيس المحكمة الذين يُعين من قبل رئيس الجمهورية[١١٩].

أما مجلس الفكر الإسلامي فيتألف من أعضاء لا يقل عددهم عن ثمانية ولا يزيد على خمسة عشر، يعينهم رئيس الجمهورية من بين أهل العلم وعلماء الشرع الذين يمثلون كافة الاتجاهات الفكرية المنتشرة وسط الشعب قدر الإمكان شريطة أن يكون أربعة منهم ممن لهم باع واسع وخبرة طويلة لا تقل عن خمس عشرة سنة في مجال تدريس المواد الشرعية والبحث العلمي كما نص عليه دستور البلاد وصرح بأن مما ينظر فيه المجلس الإدلاء برأيه الشرعي في كل ما يحال إليه من قبل البرلمان أو رئيس الجمهورية أو حاكم إقليم من أحد أقاليم البلاد الأربعة من القضايا تمهيدا لسن القوانين بخصوصها[١٢٠].

فالمحكمة الشرعية الفيدرالية ومجلس الفكر الإسلامي مهمتهما بيان حكم الشرع في الوقائع والنوازل المتجددة بنص الدستور، وهو ما يعبر عنه بالفتوى فقهياً، بيد أن مصطلح الفتوى والمفتي وغيرهما لم يرد في القانون، ولا مشاحة في ذلك؛ لأن العبرة للمقاصد والمعاني دون الألفاظ والمباني.

ولكن هل تتوفر في الأعضاء العاملين في هاتين الإدارتين شروط المفتي وصفاته وآدابه وغير ذلك مما ورد ذكره في كتب الفقه؟ وهل يؤخذ في اختيارهم كل ما حدده الدستور من المواصفات؟ في اعتقادي إن التوجه إلى هذا الجانب ضئيل جدا؛ ولذا فإن الشعب لا يثق في توصياتهم ولا يأخذ بآرائهم إلا قليلا!!

رابعاً: أهم نتائج البحث والمقترحات:

أهم النتائج:

بعد عرض هذا الموضوع المتواضع إليك أيها القارئ أهم ما توصلت إليه من خلال البحث:

١. الفتوى قد عرفت بعبارات مختلفة وإن كان مآلها واحداً وهي: إخبار المفتي بحكم الله مطلقا جوابا لسؤال خاص أو بياناً لحكم واقعة بالاعتماد على الأدلة المعتبرة.

٢. الفتوى مشروعة بأدلة من الكتاب والسنة وتعتريها الأحكام التكليفية الخمسة حسب الظروف والأحوال.

٣. الفتوى في الشريعة الإسلامية شرف عظيم ومنصب جسيم فلا يجوز التهاون بشأنها، ولا الإسراع بإدلائها تجنبا للمزالق التي وقع فيها كثير من المفتين.

٤. المفتي خليفة الرسول ﷺ وقائم مقامه في تبليغ الأحكام، وبيان المسائل المستجدة والحوادث المتنوعة في ضوء الشريعة.

٥. الفتوى نشأت مع نشأة الرسالة المحمدية ولما انتقل ﷺ إلى رفيقه الأعلى قام صحابته بمهام الفتوى وكان عددهم نيفاً وثلاثين فرداً بين المكثر للفتوى والمقل والمتوسط. وسار بعد ذلك على دربهم في الفتيا التابعون، وهكذا إلى يومنا.

٦. السلف الصالح من الصحابة والتابعين وغيرهم رضي الله عنهم كانوا يهابون الإفتاء؛ لما يعلمون من قدره وينكرون أشد الإنكار على من أقدم عليه ولم يتأهل له.

٧. مصادر الفتوى قد تعددت في عهد الفقهاء الأئمة الأربعة فمنها ما اتفق على حجيتها ومنها ما اختلف فيه.

٨. العلماء الأجلاء الغيورون على دينهم قد بذلوا جهودا حثيثة متمثلة في وضع القيود

والشروط العلمية والخلقية وما إلى ذلك لمن يريد القيام بمهام الفتوى حتى لا يقتحم حمى الفتوى من لم يتأهل لها من الجهلة وأصحاب الهوى العابثين بأحكام الدين والطالبين للشهرة اليسيرة.

٩. ما وضعه العلماء من شروط المجتهد المطلق في المفتي لا يشترط في كل مفت، بل يجب توافره في المفتى المستقل دون غيره من المفتين.

١٠. المفتي المستقل هو المفتي العام الذي يجوز له الفتوى في جميع المسائل بما فيها المسائل التي تتعلق بمصالح الأمة العليا دون غيره من المفتين.

١١. لا يجوز للمفتي غير المستقل الإدلاء بالفتوى إلا في الإطار المسموح له من قبل العلماء.

١٢. نظام الفتوى في باكستان امتداد لنظام الفتوى القديم المطبق في العالم الإسلامي.

١٣. يمكن تقسيم النظام المتبع في الفتوى بباكستان إلى:

أ – نظام الفتوى التقليدي غير الرسمي.

ب – نظام الفتوى الحكومي الرسمي.

١٤. بعض الفتاوى الصادرة من أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة في باكستان قد أثر سلبا في الفتوى فصارت المفاسد أكثر من المصالح الموجودة في نعمة الفتوى العظيمة.

١٥. نظام الفتوى التقليدي غير الرسمي في باكستان يعاني من الفوضى بصفة عامة.

١٦. لا توجد في باكستان إدارة حكومية تعنى بالإفتاء وتسمى بلجنة الإفتاء أو بأي اسم آخر مناسب، ولكن ثمة هيئات حكومية من ضمن أعمالها بيان الحكم الشرعي في المسائل المعروضة عليها من قبل الدولة أو الأفراد.

١٧. معظم الفتاوى الصادرة في زماننا هي مجرد نقل كلام المفتين القدامى ليأخذ به المستفتي وليست بفتاوى حقيقية.

١٨. الأمة الإسلامية بصفة عامة والشعب الباكستاني بصفة خاصة بحاجة ماسة لبذل المزيد من الجهود لتوحيد الفتوى بين الجانب النظري والجانب التطبيقي ولا سيما في المسائل التي تعود مصالحها أو ضررها على الأمة بأجمعها.

أهم المقترحات:

في ختام هذا المقال المتواضع أقدم لقارئه الكريم أهم المقترحات التي لو أخذ بها لأعطت الفتوى ثمرتها المفيدة التي يقصدها الشارع لمصلحة العباد العاجلة والآجلة، وهي كالآتي:

١ – أن تطبق الشروط والمواصفات النظرية للمفتي والمستفتي تطبيقاً جاداً ويمنع كل من لا تتحقق فيه تلك الشروط من القيام بمهام الفتوى العظيمة وإيقاع العقوبة الصارمة المناسبة عند مخالفتها!

٢ – أن يخصص لكل من المفتين مجال معين يسمح لهم فيه بإدلاء الفتاوى وهو كل مجال يجلب للناس المصالح ويدفع عنهم المفاسد، ويمنعوا من الفتوى في المجال الذي لا يحقق هذه الغاية، كمنعهم من الفتاوى بتكفير المسلمين وكل ما

يمزق شملهم ويؤدي إلى العداوة والبغضاء فيما بينهم.

٣ - أن تتم مراجعة الفتوى من وقت لآخر حتى تظل مواكبة للظروف المتطورة في المجتمع، وفق ما تقتضيه ظروف الزمان والمكان والأعراف والمصالح في إطار الشريعة الإسلامية؛ إذ من الفتاوى ما قد يصلح لوقت دون آخر فالتمسك بها في كل وقت يجعل ضررها أكبر من نفعها.

٤ - من الضروري وضع آلية لتجنب التناقض في الفتاوى؛ لأنه يؤدي إلى ضرر عظيم وفساد كبير من تمزق وحدة الأمة وضياع مصالحها كما يظهر ذلك جليا في النماذج المذكورة لفتاوى العلماء المنتسبين إلى الاتجاهات الفكرية المختلفة من أهل الحديث وعلماء ديوبند وبريلوين في باكستان.

٥ - أن تكوّن لجنة موثوق بها من قبل أهل النظر وظيفتها مراجعة ومراقبة الفتاوى الصادرة من العلماء، وعدم الإذن بنشرها إلا بعد التأكد من أنها تحقق الغاية المرجوة منها شرعاً.

٦ - أن تقنن القوانين لوضع الشروط والمواصفات المؤهلة للمفتين غير الرسميين كما وضع القانون لبيان الشروط والمواصفات المؤهلة لقضاة المحكمة الشرعية الفيدرالية وأعضاء مجلس الفكر الإسلامي.

٧ - أن توضع برامج متخصصة بتمويل من أهل الخير للإفتاء الجماعي حول قضايا الأمة المصيرية الكبرى.

٨ - ينبغي التنسيق بين المفتين من أصحاب الاتجاات المختلفة في باكستان فيما بينهم وبين هيئات الفتوى في العالم الإسلامي.

هذا ما أردت بيانه واقتراحه فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن نفسي وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الحواشي:

١) سورة النحل، الآية ٤٣

٢) سورة الفرقان ، الآية ٥٩

٣) ابن منظور ج ١٥ ص ١٤٧

٤) ج٢ ص ٤٦٢

٥) سورة النساء ، الآية ١٧٦

٦) انظر: الصحاح ج٢ ص ٣٣، معجم مقاييس اللغة ج٤ ص٤٧٣ - ٤٧٤

٧) القاموس المحيط ج٢ ص ٤٢٣

٨) انظر: لسان العرب ج١٥ ص ١٤٥؛ المصباح المنير ج٢ ص ٤٦٢

٩) الصحاح ج٢ ص ٣٣

١٠) فتاوى ابن رشد ج٨ ص ١٤٩٦

١١) ج ٤ ص ٥٣

١٢) ص ٧٢٠

١٣) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٤

١٤) رواه الترمذي في العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة: ج ٥، ص ٤٨، وأبو داود في سننه كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ج ٣ ص ٣١٧، وابن ماجه في المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم.

١٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ج ٣ ص ١٢٧٥، والترمذي في سننه، كتاب العلم، باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل، ج ٥، ص ٤٠.

١٦) رواه البخاري في العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب، ج١ ص ٥١: ومسلم في القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأموال ج ٣، ص ١٣٠٥.

١٧) ج ٣، ص ١٦٣.

١٨) المجموع شرح المهذب: ج ١، ص ٧٢.

١٩) سورة النساء، الآية: ١٢٧.

٢٠) سورة النساء، الآية : ١٧٦.

٢١) إعلام الموقعين :ج ١، ص ١٠-١١.

٢٢) أخرجه الدارمي في سننه، باب الفتيا وما فيه من الشدة: ج ١، ص ٦٩.

٢٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، ج ٣، ص ٣٢١.

٢٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم: ج ١، ص ٢٤، ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رفع العلم وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان: ج ٥، ص ٢٠٨٥.

٢٥) أخرجه البيهقي في المدخل، باب التوقي عن الفتيا والتثبت فيها، ص ٤٣٣، والخطيب في الفقيه والمتفقه : ١٢/٢، والدارمي في سننه، المقدمة، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع بلفظ قريب له: ج ١، ص٤٩.

٢٦) أخرجه الدارمي في مقدمة سننه، باب من باب الفتيا وكره التنطع والتبدع : ج ١، ٥٦.

٢٧) المصدر نفسه: ج ١، ص ٥٢.

٢٨) أخرجه البيهقي في المدخل، باب التوقي عن الفتيا والتثبت فيها : ص ٤٣٩، والخطيب في الفقيه والمتفقه : ج ٢، ص ١٦٩.

٢٩) انظر: مختصر ابن الحاجب: ج ٣، ص ٢٩٠، المجموع للنووي : ج ١، ص ٧٣.

٣٠) انظر: الفقيه المُتَفَقِّه ج ٢، ص ١٧٤-١٧٥، صفة الفتوى لابن حمدان، ص ٨، المجموع للنووي: ج ١، ص ٧٣.

٣١) الفروق ج ١ ، ص ٢٠٥، تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد خضري بك ص ٧ فما بعده.

٣٢) رواه البخاري ومسلم: انظر: صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل ج٣ ، ص ٩٣، صحيح مسلم ؛ كتاب اللقطة ج٣ ، ص ١٣٤٦ - ١٣٤٨.

٣٣) رواه الشيخان. انظر: صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الغنم ج٣ ، ص٩٣؛ صحيح مسلم كتاب اللقطة ج٣ ، ص ١٣٤٨.

٣٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ ج٢ ، ص٢٣١.

٣٥) أخرجه الشيخان، انظر: صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد ج٦ ، ص ١٨٧؛ صحيح مسلم، كتاب اللعان ج٢ ، ص ١١٣٧.

٣٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب إباحة أكل الثوم ج٣ ص ١٦٣٣.

٣٧) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما لولي اليتيم أن ينال من مال اليتيم ج ٣ ، ص ١١٥.

٣٨) أخرجه البخاري ومسلم، انظر: صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم ج٢ ، ص ٢٤٠؛ صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت ج٢، ص ٨٠٤ .

٣٩) انظر: السنن الكبرى للبيهقي، باب الاختلاف في مهرها وتحريم نكاحها على الثاني ج٧ ، ص ٤٤١.

٤٠) انظر: المصدر نفسه ج٧ ، ص ٤٢٢.

٤١) انظر: المصدر السابق ج٧ ، ص ٤٣٠.

٤٢) انظر: المصدر نفسه.

٤٣) انظر: البرهان للجويني ج٢ ، ص ١٣٣٣، الإحكام لابن حزم ج١ ص ٨٩ - ٩٠؛ إعلام الموقعين ج١، ص١٤؛ تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري بك ص ١١٠ فما بعدها.

٤٤) انظر: إعلام الموقعين ج١ ص ٢٥؛ تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد السايس ص ٦٦ - ٦٧.

٤٥) انظر: الفكر السامي ق ٢، ج ١، ص ٣١٠؛ دراسة تاريخية للفقه وأصوله. د. مصطفى سعيد الخن، ص ٧٤ - ٧٥.

٤٦) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري بك ص ١٢٦ فما بعدها.

٤٧) انظر: حجة الله البالغة ج١، ص ٣٠٥ - ٣٠٨؛ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ١٤٩.

٤٨) انظر: المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي، ص ١٠٣؛ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ١٥٢.

٤٩) انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٥٧؛ حجة الله البالغة ج١ ص ٣٠٥ - ٣٠٨؛ الفكر السامي ق ٢ ج١ ص ٣١٠ فما بعدها؛ تاريخ التشريع الإسلامي لمحمد الخضري بك ص ٢٣٣ فما بعدها.

٥٠) انظر: البرهان للجويني ج٢ ص ١٣٣٢- ١٣٣٣؛ المعتمد ج٢ ص ٩٢٩ فما بعدها.

٥١) ج٢ ، ص ٤٠٢.

٥٢) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ج٤ ص١٥؛ تيسير التحرير ج٤ ص ١٨١؛ المستصفى ج ٢ ص ٣٥١؛

الإحكام للآمدي ج٤ ص٢٤٥؛ المحصول ٣٣/٣/٢/٢؛ شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٧؛ مختصر البعلي ص١٦٣؛ مختصر الطوفي ص ١٧٤؛ شرح الكوكب المنير ج٤ ص ٤٦٠ - ٤٦١؛ المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٨٠؛ إرشاد الفحول ص ٢٥٠.

٥٣) انظر: شرح اللمع ج٢ ص ١٠٣٣؛ شرح الكوكب المنير ج٤ ص ٤٦٠؛ التمهيد للكلوذاني ج ٤ ص ٣٩٠.

٥٤) الفقيه والمتفقه ج٢ ص ١٦٣؛ إرشاد الفحول ص ٢٥١.

٥٥) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ابن حنبل ص ١٨١.

٥٦) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص ٥١٠.

٥٧) انظر: المستصفى ج٢ ص ٣٥٢؛ إرشاد الفحول ص ٢٥٠.

٥٨) انظر: شرح اللمع ج٢ ص ١٠٣٤؛ التوضيح والتنقيح ج٢ ص ١١٧؛ طلعة الشمس ج٢ ص ٢٧٥.

٥٩) شرح الكوكب المنير ج٤ ص ٤٦٤.

٦٠) الرسالة ص ٥١٠ - ٥١١.

٦١) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

٦٢) الموافقات ج٤ ص ٥٦.

٦٣) نهاية السول ج٤ ص٥٤٧، ٥٥١.

٦٤) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٥٢.

٦٥) المستصفى ج٢ ص٣٥٣.

٦٦) انظر: الإحكام للآمدي ج٤ ص ٢٤٥؛ فواتح الرحمات ج٢ ص ١٩٩.

٦٧) الفقيه والمتفقه ج٢ ص ١٥٨.

٦٨) الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص ٢٧٤.

٦٩) الرد على من أخلد إلى الأرض ص ١٣.

٧٠) للنووي ج١ ص ٧٦.

٧١) انظر: المجموع للنووي ج ١ ص ٧٦؛ أدب الفتوى لابن الصلاح ص ٤٠ - ٤٢، أصول الفقه ص ٣٩٤.

٧٢) المجموع ج١ ص ٧٦.

٧٣) انظر: أدب الفتوى لابن الصلاح ص٤٦؛ المجموع ج١ ص٧٧؛ صفة الفتوى ص ٢٢؛ المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٨٥؛ الوسيط في أصول الفقه. د. وهبة الزحيلي ج٢ ص ٥٤.

٧٤) المجموع ج١ ص٤٤ وانظر: أدب الفتوى لابن الصلاح ص ٣٦.

٧٥) انظر: أدب الفتوى لابن الصلاح ص ٤٦.

٧٦) رد المحتار على الدر المختار ج١ ص ٨٣ .

٧٧) عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ص ٤٤.

٧٨) انظر: أصول الفقه لأبي زهرة ، ص ٤٠١.

٧٩) انظر : صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان، ص١٢؛ أصول مذهب الإمام أحمد ، ص ٧٢٦.

٨٠) انظر فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول:١/٢١؛ انظر:صفة الفتوى لابن حمدان، ص١٣.

٨١) المستصفى، ص ٣٧٣.

٨٢) إعلام الموقعين:ج ١، ص١٠.

٨٣) صفة الفتوى لابن حمدان، ص ١٣.

٨٤) انظر: المجموع للنووي: ج١، ص ٧٩، التقرير والتحبير: ج٣، ص ٣٤٠، إرشاد الفحول :ج ٢، ص ٣٥٨.

٨٥) ج ٨، ص ٣٥٨.

٨٦) العدة لأبي يعلى ج ٥، ص ١٠٩٩.

٨٧) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٢٥٦.

٨٨) إعلام الموقعين، ج ١، ص ١٠.

٨٩) سورة الشعراء، الآية : ٨٤.

٩٠) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٢٥٣.

٩١) إعلام الموقعين، ج ٤ ، ص ٢٥٦.

٩٢) سورة آل عمران، الآية : ١٥٩.

٩٣) البرهان ج٢ ص ١٣٣٠

٩٤) شرح اللمع ج٢ ص١٣٠٧

٩٥) سورة البقرة، الآية: ٢٢١

٩٦) انظر: فتاوى أهل الحديث لحافظ عبد الله روبري ج ١، ص ٩.

٩٧) انظر: فتاوى نذيرية لسيد محمد نذير حسين الدهلوي، ج ١، ص ١٦٨، ١٦٩.

٩٨) إمداد المفتين لمفتي محمد شفيع ص١٤٢.

٩٩) كفاية المفتي لمفتي كفاية الله ، ج ٦، ص ١٨٥.

١٠٠) انظر: فتاوى رضوية لأحمد رضا خان، ج ١، ص ٧٤٨.

١٠١) المصدر نفسه: ج ٦، ص ١٧٣.

١٠٢) المصدر نفسه ج ٢ ، ص ٢٦٩.

١٠٣) فتاوى أمجدية لمفتي أمجد علي أعظمي، ج ١، ص١٠٨.

١٠٤) المصدر نفسه: ج٤، ص ١٨، ٩٨، ٣١٩، ٤١١، ٤٢٧.

١٠٥) فتاوى فيض الرسول لمفتي جلال أحمد ، ج ١، ص ٤٣.

١٠٦) انظر: المصدر نفسه: ج ١، ص ٤٥.

١٠٧) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل ٥٦٣٨ والترمذي في كتاب الإيمان، باب ما جاء في من رمى أخاه بالكفر ٢٥٦١.

١٠٨) انظر: شرح منظومة عقود رسم المفتي ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين : ج ١ ص ٣٦.

١٠٩) يقصد صحابة السلطان، لا صحابة الرسول ﷺ.

١١٠) انظر: رسائل البلغاء ص ١٢٥، ١٢٦ لمحمد كرد علي.

١١١) فتاوى دار العلوم ديوبند (الفتاوى) : ج ٢ ص ٧٠٧.

١١٢) فتاوى رضوية : ج ١٣ ص ٣٦٥.

١١٣) المرجع نفسه: ج ١ ص ٣٨١.

١١٤) فتاوى أصحاب الحديث : ص ٢٦٨، ٢٧٣-٢٧٤.

١١٥) انظر فقهي مقالات: ج ١ ص ١٤١.

١١٦) انظر: المرجع نفسه : ج ١ ص ١٤٢-١٥٦.

١١٧) سورة الإسراء، الآية : ٧٠. انظر: آب كي مسائل اور ان كا حل، ج ٤ ص ٢٦٦-٢٧٠، جواهر الفتاوي: ج١ ص ٥٥٥-٥٥٩. إنساني أعضاء كي بيوند كاري : ص ٢٩ -٤٠ رسائل ومسائل : ج ٣ ص ٢٩٤-٢٩٥، آلات جديده كي شرعي أحكام : ص ١٧٩.

١١٨) انظر: فتاوى معاصرة للقرضاوي: ج ٢ ص ٥٣٠، نقل الأعضاء وزرعها : ص ٣ لهيئة كبار العلماء.

١١٩) انظر : المادة ٢٠٣.

١٢٠) انظر : المادة ٢٢٧ -٢٣٠ من الدستور الباكستاني.

فهرس المصادر والمراجع

١. آب كي مسائل اور ان كا حل، لمولانا محمد يوسف لدهيانوي، مكتبة لدهيانوي، بنوري تاؤن كراتشي.

٢. آلات جديده كي شرعي أحكام، للمفتي محمد شفيع، إدارة المعارف ، كراتشي، ١٩٩٣م ١٤١٤هـ.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري ت ٤٥٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي ت ٦٣١ هـ، دار الفكر العلمية، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٤هـ.

٥. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ت٦٨٤هـ، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

٦. أدب الفتوى وشروط المفتي وصفة المستفتي، عثمان بن الصلاح الشهرزوري تحقيق: د. رفعت فوزي، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٧. إرشاد الفحول، محمد بن على الشوكاني، ت ١٢٥٠ هـ، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، عام ١٣٥٨ هـ.

٨. أصول الفقه، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي مصر.

٩. أصول مذهب الإمام أحمد، د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

١٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ت ٧٥١هـ، تحقيق: محمد محيي الدين، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٣هـ.

١١. إنساني أعضاء كي بيوند كاري، للمفتي محمد شفيع، دار الإشاعت كراتشي، ط: الثانية ١٩٧٤م.

١٢. البحر المحيط، محمد بن بهادر الزركشي تحقيق: لجنة علماء الأزهر، طبعة دار الكتب، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

١٣. البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني ت ٤٧٨ هـ، تحقيق: عبد العظيم الديب الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

١٤. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني ت٧٤٩هـ، تحقيق: د. محمد مظهر، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

١٥. تاريخ التشريع الإسلامي، الشيخ محمد الخضري بك، دار القلم، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

١٦. تاريخ الفقه الإسلامي، محمد علي السايس، طبعة دار الفكر العربي.

١٧. تفهيم المسائل، لمولانا كوهر رحمن، الناشر: الجامعة الإسلامية تفهيم القرآن، مردان، ١٩٩٣م.

١٨. التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني ت ٥١٠، تحقيق: د. مفيد محمد، دار المدني جدة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥م.

١٩. التوضيح على التنقيح، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري ت ٧٤٧ هـ، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، مصر ١٣٢٢هـ.

٢٠. تيسير التحرير، محمد أمين أمير بادشاه، ت ٩٨٧هـ، طبعة مصطفى البابي، القاهرة، عام ١٣٥٠هـ.

٢١. جواهر الفتاوى، للمفتي عبد السلام، إسلامي كتب خانه بنوري تاؤن كراتشي.

٢٢. حجة الله البالغة، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي ت١١٧٦هـ، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٢٣. دراسة تاريخية للفقه وأصوله، د. مصطفى سعيد الخن، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٢٤. دستور جمهورية باكستان الإسلامية، وزارة القانون والشؤون البرلمانية - الباكستان.

٢٥. رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين (ابن عابدين) ت ١٢٥٢ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٢٦. الرد على من أخلد إلى الأرض، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت٩١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٧. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤هـ، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر.

٢٨. رسائل البلغاء لمحمد كرد علي، دار الكتب العربية، القاهرة ١٣٣١هـ/١٩١٣م.

٢٩. رسائل ومسائل، لأبي الأعلى المودودي، إسلامك ببلشرز، لاهور، ط: العاشرة ١٩٧٩م.

٣٠. روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي، ت ٦٨٦هـ، المكتب الإسلامي، بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٣١. روضة الناظر وجنة المناظر، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت ٦٢٠، تحقيق: د. عبد العزيز السعيد، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

٣٢. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني ت ٢٧٥، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٥هـ.

٣٣. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، ت٢٧٥هـ، تعليق: محمد محيي الدين، طبعة دار الفكر.

٣٤. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى الترمذي، ت: ٢٧٩هـ، تحقيق: أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

٣٥. سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي المتوفى سنة ٢٥٥هـ، تحقيق: محمد أحمد دهمان، دار إحياء السنة النبوية.

٣٦. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، ت ٤٥٨هـ، طبعة دار الفكر.

٣٧. شرح تنقيح الفصول، أحمد بن إدريس القرافي، ت٦٨٤هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، عام ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

٣٨. شرح الكوكب المنير، محمد بن عبد العزيز الفتوحي، ت٩٧٢ هـ تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، عام ١٤٠٠ هـ /١٩٨٠م.

٣٩. شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ت٤٧٦، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م.

٤٠. شرح منظومة عقود رسم المفتي (ضمن رسائل ابن عابدين) لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، تصوير : سهيل أكاديمي، لاهور، بدون تاريخ.

٤١. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، ت ٤٠٠هـ، تحقيق: أحمد عطار، دار الكتاب العربي، القاهرة، عام ١٣٧٧هـ.

٤٢. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ت٢٥٦هـ، المكتبة الإسلامية، إستانبول.

٤٣. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ت ٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٢م.

٤٤. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، أحمد بن حمدان الحراني، ت ٦٩٥هـ، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي، دمشق، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٤هـ.

٤٥. طبقات الفقهاء، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي، ت ٤٧٦ هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت.

٤٦. العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلي، المتوفى سنة ٤٥٨هـ، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٤٧. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، ت ١١٧٦هـ، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥هـ.

٤٨. فتاوى ابن رشد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: مختار التعليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨م.

٤٩. فتاوى أمجدية لمفتي أمجد علي أعظمي، مكتبة رضوية، آرام باغ - كراتشي، ١٩٩٧م.

٥٠. فتاوى أهل الحديث لحافظ عبد الله روبري، دار إحياء

السنة النبوية، سركودها، ١٩٩٤م.

٥١. فتاوى دار العلوم ديوبند، للمفتي عزيز الرحمن، دار الإشاعت اردو بازار كراتشي.

٥٢. فتاوى رضوية لأعلحضرت أحمد رضا خان، دار العلوم أمجدية، مكتبة رضوية، آرام باغ - كراتشي.

٥٣. فتاوى فيض الرسول لمفتي جلال أحمد، شبير برادرز، اردو بازار، لاهور ١٩٩٣م.

٥٤. فتاوى معاصرة، للدكتور يوسف القرضاوي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط: الثالثة ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٥٥. فتاوى نذيرية لسيد محمد نذير حسين الدهلوي، مكتبة المعارف الإسلامية، كجرانواله، ١٩٨٨م.

٥٦. الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت ٦٧٤هـ، طبعة دار المعرفة وعالم الكتب، بيروت.

٥٧. فقهي مقالات لمفتي محمد تقي العثماني، الناشر: ميمن إسلامك ببلشرز - كراتشي.

٥٨. الفقيه والمتفقه، أحمد بن علي البغدادي، ت ٤٦٣هـ، تحقيق: عادل العزازي، دار ابن الجوزية، السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٥٩. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الثعالبي، ت ١٣٧٦ هـ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، عام ١٣٩٦م.

٦٠. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت٨١٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦١. كشف الأسرار، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ت ٧٣٠هـ، مطبعة دار سعادات إسطنبول، عام ١٣٠٨هـ.

٦٢. كشف الخفاء، إسماعيل بن محمد العجلوني، ت ١١٦٢هـ، تعليق: أحمد القلاش، مكتبة التراث الإسلامي، حلب.

٦٣. كفاية المفتي لمفتي كفاية الله، مكتبة إمدادية، ملتان.

٦٤. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٦٥. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، ت ٧١١هـ، دار صادر، بيروت.

٦٦. لسان الميزان، أحمد بن علي العسقلاني، ت ٨٥٢ هـ، مؤسسة الأعلم، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ.

٦٧. اللمع، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، ت ٦٤٨هـ، مصطفى البابي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٣٧٧ هـ.

٦٨. المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، عام ١٣٤٧هـ.

٦٩. المحصول، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ت ٦٠٦هـ، تحقيق: طه العلواني، مطابع الفرزدق، الرياض، عام ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩م.

٧٠. مختصر روضة الناظر، سليمان بن عبد القوى الطوفي، ت٧١٦هـ، مؤسسة النور للطباعة، الرياض، عام ١٣٧٣هـ.

٧١. المختصر في أصول الفقه، علاء الدين علي بن محمد البعلي، ت ٨٠٣ هـ، تحقيق: محمد مظهر بقا، طبع دار الفكر، دمشق، عام١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٧٢. المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي، محمد الهزايمة ومصطفى نجيب، دار عمار، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٧٣. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبد القادر بن أحمد، ت ١٣٤٦هـ، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

٧٤. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، د. عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس ومؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة ١٤٠٢هـ.

٧٥. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت٥٠٥هـ، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى عام ١٣٢٢هـ.

٧٦. المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، ت ٧٧٠هـ، المطبعة الأميرية، القاهرة.

٧٧. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي البصري، ت ٤٣٦ هـ، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي، دمشق، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

٧٨. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت٣٩٥هـ، تحقيق: عبد السلام هارون مكتبة الإعلام الإسلامي، طهران، عام ١٤٠٤هـ.

٧٩. منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، أبو عمر عثمان بن عمرو (ابن الحاجب) المالكي، ت٦٤٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت. وقد طبع خطأ بعنوان «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل».

٨٠. الموافقات في أصول الفقه، أبو إسحاق بن موسى الشاطبي ت ٧٩٠ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر، عام ١٣٤١هـ.

٨١. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، ت٧٤٨هـ، تحقيق: علي البخاري، دار المعرفة، بيروت.

٨٢. نزهة الخاطر العاطر، عبد القادر بن مصطفى بدران الدومي، ت ١٣٤٦ هـ، دار الكتب العملية، بيروت.

٨٣. نهاية السول شرح منهاج الأصول، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، ت ٧٧٢ هـ، عالم الكتب.

٨٤. الوسيط في أصول الفقه، د. وهبة الزحيلي، طبعة المطبعة التعاونية، دمشق، عام ١٩٨٢م.

متغيرات الأنشطة الاقتصادية للمرأة المغربية في مرحلة الحماية الفرنسية

د. حسنة مازي
تازة - المغرب

تقديـــم :

لعبت المرأة دورا مهمًّا في صنع حضارة المغرب الأقصى عبر عصوره المتعاقبة. فلقد عملت في الخفاء وربت الأجيال، كما ساهمت بشكل مباشر في الحياة الاقتصادية. وإذا كانت العديد من المصنفات التاريخية قد أشارت إلى بعض النساء المغربيات اللواتي صنعن التاريخ، كالكاهنة «الأوراسية»، وكنزة الأوْرَبية، وزينب النفزاوية، وخناثة بنت بكار ومسعودة الوزكيتية[١] وغيرهن كثيرات، فإن عامة المغربيات كن يساهمن في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل إن بعض المهن والحرف كانت حكرا عليهن. ولعل خير نموذج نسوقه في هذا الصدد هو العريفة بنت نَجْوَا التي حولت حياة السعديين من البداوة إلى الحضارة وأثثت ملكهم وأضفت عليه صفة المدنية سواء في المأكل أو المشرب أو الملبس، وهي التي قال عنها المؤرخ المجهول: «زينت لهم الدار وقامت بهمتهم فيها»[٢].

ومع أهمية الأدوار التي لعبتها المرأة المغربية، فإن الباحث عندما يتفحص مصادر تاريخ المغرب قلما يعثر على نصوص تتناول بتفصيل دور النساء في صنع الحضارة المغربية إلا من شكلن حالات استثناء بإسهامهن في تسيير دواليب الحكم أو من كن من المتصوفات اللواتي ورد ذكرهن في بعض كتب التراجم[٣]. وهو ما يبين التهميش والإهمال الذي عانت منه المرأة بالرغم من جسامة المهام التي اضطلعت بها في بناء صرح الحضارة المغربية.

لقد عملت المرأة المغربية في العديد من المجالات، كالأسرة والصحة والحرف اليدوية. وكان المغربي إذا أراد أن يتزوج يأخذ بعين الاعتبار ما تتقنه المرأة من صنائع، فيسأل «عن حسب المرأة ونسبها ودينها ومالها وجمالها وأخلاقها وسيرتها وعواطفها وما تحسنه من الصنائع»[٤]. ورغم أن أغلب النساء كن يمارسن أنشطة اقتصادية، فإنهن لم يكن منظمات داخل الحنطات على غرار باقي الحرفيين، ولم تكن هذه الأنشطة ترقى إلى درجة مهنة أو حرفة إلا مع أواخر مرحلة الحماية. وهذا ما يسوغ اختيارنا لعنوان «متغيرات الأنشطة

الاقتصادية للمرأة المغربية في مرحلة الحماية الفرنسية».

نهدف من هذا العمل إلى تسليط الضوء على بعض الأنشطة الاقتصادية التي مارستها المرأة المغربية عبر تاريخها، والتعريف بالحرف التي كانت من اختصاص النساء، ونرمي أيضا إلى إبراز مدى إسهامهن في توازن اقتصاد الأسر. كما نسعى إلى الوقوف عند متغيرات وضع المرأة المغربية خلال حقبة الحماية، وذلك بتبيان مجالات عمل المرأة التي تقلصت أو اندثرت، وتلك الجديدة التي واكبت المد الاستعماري بالمغرب فشكلت مجالا بكرا امتد إليه نشاط المرأة المغربية.

١- مجالات عمل المرأة المغربية قبل مرحلة الحماية :

يمكن تقسيم المهن التي مارستها المرأة المغربية عبر تاريخها إلى مهن ترتبط بالمجال الفلاحي في البوادي، وحرف صناعية كانت تمارس بالمنازل بالبوادي والحواضر على حد سواء. كما نشطت، في حالات نادرة، في المجال التجاري، كبيع الصوف بسوق الغزل التي كانت مخصصة للنساء بمدينة تطوان. وكان المجال الأكبر الذي نشطت فيه المرأة هو مجال الأعمال الخدماتية، كالنكافات والخاطبات والحنايات والقوابل ومستخدمات الحمامات، لأن هذه المهن ترتبط بحاجيات النساء تحديدا، وتتماشى وعوائد المجتمع المغربي الذي كان يرفض الاختلاط بين الجنسين.

قام تقسيم العمل بين الرجل والمرأة على حصر مهامها في القيام بالأعمال المنزلية، في حين تكلف الرجل بجل الأعمال خارج البيت. وهو ما همش دور المرأة وقيد قدراتها على العطاء، فعاشت بموجب ذلك حياة قوامها التبعية للرجل. واختلفت هذه الوضعية باختلاف المناطق والبيئات والوضع المادي للعائلة التي تنتمي إليها المرأة. ويمكن تقسيم المهن التي مارستها المرأة المغربية إلى عدة أصناف، منها الخدماتية والصناعية والتجارية وغير ذلك.

أ) مهن خدماتية :

- **الخاطبات:** كان للخاطبات دور محوري في الحياة الاجتماعية المغربية. ولا غرو أن سماهن لوطورنو بـ«طائفة المحافظات على التقاليد»[٥]؛ لأن دورهن لم يقتصر على خطبة الفتاة، بل كن يحرصن على أدق التفاصيل المرتبطة بالزفاف[٦]. وقد حملن عدة أسماء، كالماشطات والنكافات، وهن اللواتي يزين العرائس. وكانت المعلمة النكافة هي الخاطبة الرئيسية. وبلغ عددهن سنة ١٩٢٣ بفاس ٧٧ امرأة يتوزعن على ١٥ فرقة، وكن خاضعات لسلطة الباشا[٧]. ويتجلى دورهن المحوري في كونهن مستشارات في الزواج، بحيث «لا يفوت النساء من جهتهن أن يقصدن الخاطبات اللواتي يعرفن جميع أسر المدينة ويستطعن إعطاء معلومات نفيسة»[٨].

- **مستخدمات الحمام:** كانت النساء، تماشيا مع عوائد المجتمع المغربي، تلج الحمامات في أوقات معينة؛ لأن جلها كانت تستعمل من قبل الرجال والنساء، فكان «للرجال أوقات معينة بين الساعة الثالثة والرابعة عصراً، أو أكثر أو أقل بحسب الفصول، ويخصص باقي اليوم للنساء. فإذا دخلن إلى الحمام مدّ حبل على عرض الباب للإشعار بذلك حتى لا يدخله رجل. وإذا أراد أحدهم أن يقول شيئا لزوجته فعليه أن ينادي إحدى مستخدمات الحمام،

وهن زنجيات، لتقوم بمهمة التبليغ»[٩].

- **القوابل**: سمى ابن خلدون هذه الحرفة بصناعة التوليد؛ «وهي صناعة يعرف بها العمل في استخراج المولود الآدمي من بطن أمه من الرفق في إخراجه من رحمها وتهيئة أسباب ذلك، ثم ما يصلحه بعد الخروج على ما نذكر. وهي مختصة بالنساء في غالب الأمر لما أنهن الظاهرات بعضهن على عورات بعض وتسمى القائمة على ذلك منهن القابلة»[١٠]. ولم تقتصر مهمة القابلة على التوليد بل كانت تقوم ببعض المهام الأخرى، كالتأكد من بكارة الفتيات؛ إذ «تشير كتب الوثائق إلى عادة قيام امرأتين تدعيان القابلتين باختبار أحوال الفتاة، فإذا وجدتاها بكرا تسلمان لها شهادة تثبت ذلك»[١١]. وما يدل على تجذر مهمة القابلة في المجتمع المغربي ورودها في أمثال العامة[١٢].

حققت القابلات عائدات مالية مهمة وحصلن على مساعدات قيمة وخصوصا من قبل نساء الأغنياء، فكان «يكرم أقارب المولود القابلة كل بما قدر عليه ويسمون ذلك البشارة وإذا كان أهل المولود من المترفين منحوا القابلة كسوة وكل من أتى لزيارة المولود ورام رؤيته يقدم لأمه نقودا ويسمون ذلك البياض فإذا كانت النفساء من أهل الملأ سلمت جميع ما يقدم إليها للقابلة وإلا استأثرت بذلك»[١٣].

وقد تم تنظيم مهنة القوابل ومهنة الصيدلة والتطبيب وطب الأسنان في مرحلة الحماية بصدور عدد من الظهائر الشريفة، غير أن هذه النصوص القانونية لم تشمل القوابل المسلمات[١٤]. وقد استثني تطبيب المغاربة من المهن التي تم تنظيمها لأنها لا تشكل خطورة على المعمر الأوربي؛ فلا الولادة ولا نزع الأسنان ولا بيع الأعشاب الطبية يشكلون خطورة أو مصدر عدوى للإنسان الأوربي، لأن إدارة الحماية اهتمت، منذ بداية وجودها بالمغرب، بالأمراض المعدية التي يمكن أن تودي بحياة الأوربيين في حين ظل ما لا يمس حياتهم خارج حساباتها. كما أنها سمحت للمسلمين بممارسة هذه المهن لتغطية النقص في عدد الأطر الطبية. ورغم ذلك فقد بدأت المهام التي كانت تقوم بها القابلة تتراجع نسبيا مع حقبة الحماية التي أسست للطب العصري بالمغرب، فأنشأت عددا من دور الولادة التي بدأت تبشر بتراجع مهنة القوابل التقليدية. كما أن المغاربة أدركوا أهمية التوليد العصري فضمنوا دفتر المطالب الذي قدم للسلطان محمد بن يوسف سنة ١٩٣٤ بندا ينص على ضرورة إنشاء مدارس لتكوين القوابل. وبدأت النساء، خصوصا من أوساط الأعيان، يتجهن إلى المستشفيات التي أنشأتها الحماية من أجل الولادة بها، في حين ظلت الولادة التقليدية هي السائدة في أوساط العامة[١٥]. وسرعان ما انتقل تدريجيا هذا التحول الذي مس فئة الخاصة إلى العامة، حيث لوحظ، خصوصا في أواخر مرحلة الحماية، إقبال متزايد للنساء على الطب العصري. وهو ما شكل إحدى الوسائل التي جعلت المرأة تتعود على ولوج الأماكن العمومية[١٦]، وكان له تأثير على التحولات الاجتماعية التي شهدها المغرب في أواخر حقبة الحماية وفي عهد الاستقلال.

- **الشوافات**: في نفس إطار الدور العلاجي الذي مارسته النساء نجد المجتمع المغربي يلجأ، عند الحاجة، إلى ما عرف بـ«الشوافة» أو «الكزانة» أو «العوادة» اللواتي كانت لهن طرق خاصة في العلاج. وقد لعبت هؤلاء النساء دورين متداخلين يقومان

على العلاج النفسي والعضوي؛ فقد استخدمت الشوافة والعوادة وسائل خاصة وطرقا غامضة لا يملك فك طلاسمها سواهما بغية إعادة الاطمئنان إلى النفوس.

وفضلا عن العلاج النفسي كانت للمرأة المغربية خبرة هامة بالأعشاب التي استخدمتها في علاج المرضى. واستعانت أيضا بأعضاء بعض الحيوانات والمعادن. ومن العرافين «نساء يوهمن العامة بأنهن يرتبطن بصداقة مع شياطين من أنواع مختلفة، يسمين بعضهم بالشياطين الحمر، وبعضهم بالشياطين البيض أو السود. وعندما يطلب منهن أن يتنبأن بشيء من الأشياء يتطيبن بعطور مختلفة الروائح، فيدخل فيهن الشيطان الذي دعونه حسب زعمهن، ويغيرن حينئذ أصواتهن ليوهمن أنه المتكلم بفمهن...لكن الناس الذين يتمتعون بالاستقامة فضلا عن العلم والخبرة يسمون هؤلاء النساء مساحقات». ويستمر الوزان في سرد الطرق الملتوية التي توقع بها العرافات النساء في شباكهن، وما يقمن به من أعمال مخلة بالحياء، ويبرز كيفية ولوج العرافات الجديدات لطائفتهن[١٧].

- **البغايا**: تعتبر مهنة البغاء من أقدم المهن التي مارستها النساء. يقول الحسن الوزان وهو يتحدث عن مدينة فاس: «وفيها أيضا دور عمومية تمارس فيها البغايا مهنتهن بثمن بخس، تحت حماية رئيس الشرطة أو حاكم المدينة»[١٨]. وقد استمرت ممارسة النساء لهذه المهنة في مرحلة الحماية. بل إنها أصبحت مقننة، وتم تجميع الممارسات لها في أحياء خاصة، وأضحت النساء خاضعات للضريبة وللمراقبة الصحية!!

- **العريفات**: لعبت المرأة المغربية دورا آخر يرتبط بما يمكن اعتباره دور الخبيرة، وهو ما عرف في المجتمع المغربي بالعريفة. وقد حملت هذا الاسم «لشدة اليقين من اطلاعها ومعرفتها لكل خفايا النساء خاصة والمجتمع بشكل عام. ولقد أخذ هذا الدور يتقلص مع تطور أنماط العيش، ولكنه ما زال قائما بسبب بقايا من الأسر التقليدية التي ما زالت في حاجة إلى مثل هذه الوسيلة»[١٩]. وهذا الاستمرار للأسر التقليدية هو الذي جعل إدارة الحماية تعتمد بدورها على العريفة من أجل التواصل مع النساء المغربيات وخاصة في المجال الطبي، حيث كان العلاج في المنازل يتم تحت مرقابة العريفة[٢٠].

وبالإضافة إلى هذا الدور، لعبت المرأة دورا يرتبط بمجال الخبرة في ميدان النخاسة فكانت مقينة وقهرمانة، تدرك جيدا قيمة الجواري المعروضات للبيع، وتعرف كيف تستغلهن ولصالح من تبيعهن[٢١]، غير أن هذه المهمة انقرضت مع إلغاء الرق.

- **المرضعات**: كانت بعض الأسر تستأجر، عند الحاجة، مرضعة لمواليدها. وقد تراجعت هذه المهمة مع مرحلة الحماية، حيث بدأت الأمهات العاجزات عن الرضاعة الطبيعية تلجأن إلى إرضاع أبنائهن بطرق اصطناعية. وأصبح استئجار المرضعات في حقبة الحماية موضوع نقاش للتخوف من الأمراض التي يمكن أن تنتقل من المرضعة إلى الرضيع. ولذلك أدرجت إدارة التعليم العمومي في المقررات التي تلقن للفتيات في مدارس البنات كيفية إعداد الرضاعة والتربية الصحية للأطفال، بغية الحفاظ على ما كان ليوطي يطلق عليه «الرأسمال البشري».

- **الشيخات:** مارست النساء هذه المهنة في جل المدن المغربية، واختلفت أسماؤهن من مدينة إلى أخرى؛ فسمين في مراكش بالعياطات وبلغ عددهن بها ٣٠ سنة ١٩٢٣. وأطلق عليهن في سلا اسم المسمعات اللواتي كن يعزفن على آلة الرباب والتعريجة والطر، وقدر عددهن بالرباط بـ ١٢ شيخة[٢٢]. وشكلت هذه الفئة من النساء بمدينة فاس طبقتين متميزتين: «المغنيات» و«الشيخات». وقد أدرك بعضهن الشهرة لجمال صوتهن في حين ارتبط النجاح الذي حققته أخريات بمفاتنهن. وشاركت «الشيخات» في عدة احتفالات عائلية، كالزفاف، والختان، والعقيقة...وحصلن بذلك على موارد مالية مهمة[٢٣].

لقد كان للمغنيات مكانة مهمة لدى بعض السلاطين المولعين بالطرب، ومنهم السلطان محمد بن عبد الرحمن بن هشام الذي «كان له ولوع بالطرب والنغمات الموسيقية اتخذ لتعلم ذلك جماعة من الإماء وعين لتعليمهن المعلم الساوري أمهر أرباب الصناعة الموسيقية في عصره فتعلمن وبرعن في ذلك... واقتفى أثره من بعده في ذلك نجله المقدس مولانا الحسن برد الله ثراه وكذلك حفيده إمام عصرنا» [٢٤].

- **مهن ترتبط بالطبخ:** اشتغلت فئة من النساء بالطبخ في الولائم. وتعتبر هذه الحرفة من المهن القليلة التي انتظمت فيها النساء في الحنطات؛ يقول لوطورنو عن الطباخة بفاس: إنهم «كانوا من الجنسين. كان الرجال قليلي العدد، حوالي عشرة، لكنهم كانوا يديرون الطائفة وهي الطائفة الوحيدة المختلطة بفاس، حسب علمي. كانت النساء كلهن زنجيات معتقات (...) وكن يشتغلن تحت مسؤولية أمين الطائفة»[٢٥]. كما وجدت أيضا الترادات اللواتي يعددن التريد، ثم فتالات الكسكس. فمثلا بفاس كان لفتالات الكسكس مقر بالرصيف حيث يتم تشغيلهن من طرف الأشخاص الراغبين في الاستفادة من خدماتهن[٢٦].

ب) مهن صناعية :

اختلفت المهن الصناعية التي مارستها المرأة المغربية بحسب انتمائها للبادية أو للحاضرة. فقد كانت النساء في الوسط الحضري لا يغادرن المنازل إلا نادرا، ويقضين وقتا طويلا في التسلية في سطوح المنازل، وتجلت مساهمتهن الاقتصادية في اشتغالهن بالنسيج والتطريز وصنع بعض الملابس. كما نشطت بعضهن في المجال التجاري، خصوصا ما ارتبط منه بالغزل، وكانت هذه الحالات تشكل استثناء. أما في البوادي فقد كان مجال عمل المرأة أوسع وأرحب بحيث مارست أعمالا فلاحية، إلى جانب جلب الحطب والماء والقيام بالأعمال المنزلية والسهر على تربية الأبناء.

- **معدات الصوف والغزالات:** اشتهرت المرأة المغربية عامة والأمازيغية خاصة بإعداد الصوف. وكان غزل الصوف حرفة خاصة بها، واستطاعت النساء في مراكش تنظيم أنفسهن في سوق الغزل التي كن يبعن فيها ما تنتجه أيديهن من غزل[٢٧]. وظل إعداد الصوف بالمغرب يتم وفق طرق تقليدية متوارثة، وغالبا ما اضطلعت المرأة بهذه المهمة إلى جانب أشغالها المنزلية، لذلك لم تنتظم النساء في حنطة. وقامت العديد من الحنطات المعتمدة في إنتاجها على الصوف. وكانت النساء تقوم بعمليات الغسل والتبييض والمشط والصباغة، وقد ظلت كل الطرق المستعملة في إعداد الصوف تقليدية لم تتطور منذ قرون[٢٨]. وكانت هذه الأعمال متوارثة.

ووفرت الغازلات وتجار الصوف المادة الأولية الضرورية لقيام العديد من الأنشطة، كصناعة الملابس، والزرابي، والدرازة وغيرها. وشكل العمل بهذه الحرفة مصدر دخل مهم بالنسبة للنساء؛ بحيث أشار الحسن الوزان إلى أن نساء أفزا «ماهرات جدا في خدمة الصوف: يصنعن منه البرانس والأكسية الفاخرة، فيكسبن هكذا من المال أكثر مما يكسبه الرجال» [٢٩].

- **صناعة الزرابي:** كانت هذه الحرفة من اختصاص النساء في جل مراحلها بدءا من غسل الصوف وندفه وغزله ثم صباغته وصولا إلى صناعة الزرابي[٣٠]. ومع أن النساء المغربيات قبل عهد الحماية قد أبدعن أنواعا من الزرابي، فإنها لم تكن تسوق خارج البلد ولم يكن معروفا لدى الأوربيين سوى الزرابي الرباطية وزرابي الدار البيضاء. وقد أشار جون لوي مييج إلى أن صناعة الزرابي ونسج الحرير كان عملا نسائيا مخصصا للحاجيات المنزلية وليس للتسويق، وتكلفت النساء بصنع معظم الملابس الداخلية[٣١].

ومع مرحلة الحماية تغير الأمر خصوصا ما تعلق بصناعة الزرابي؛ إذ أُنشئت ورشات تتولى صناعة الزرابي وتوجيهها للأسواق الخارجية بعدما تعرف الزبون الأوربي على هذه الصناعة التي كان يجهل جودتها وأصالتها قبل هذا التاريخ. فبدأت سيرورة التعريف بالزربية المغربية إلى أن ذاعت شهرتها في الآفاق. وتسمى النساء الصانعات للزرابي بالمعلمات الرَّقامَات واختلفت الزرابي من منطقة إلى أخرى حسب نوع الصوف المستعمل والزواق المتبع.

وتنقسم الزرابي المغربية إلى قسمين: زرابي حضرية، وهي التي كانت تصنع بالدار البيضاء والرباط حيث بلغ عدد العاملات بها سنة ١٩٢٣، ٣٦٠ صانعة[٣٢]، وكانت لهذه الزرابي خصائص مميزة. وزرابي بدوية تنتجها النساء الأمازيغيات، وأحسن نماذجها تلك التي تنتجها نساء زيان[٣٣]. واستطاعت المعلمات الزرابيات إنتاج مجموعة من الزرابي المغربية متقنة الصنع عرفت بأصالة هذه الصنعة.

ونظرا لأهمية إنتاج المغرب من الزرابي ورغبة في الحفاظ على أصالتها، صدر في ٢٢ ماي ١٩١٩ ظهير شريف يقضي بطبع الزرابي المغربية[٣٤]، فأصبح من غير الممكن تصدير أية زربية ما لم تكن تحمل طابعا يدل على أصالتها. فتم تصدير الزرابي إلى العديد من الدول الأوربية، وحققت نتائج فاقت كل التوقعات[٣٥]، ووفرت للنساء المغربيات آفاق شغل مهمة، ومداخيل ساهمن بها في تعزيز موارد الأسرة.

- **التطريز والملابس:** يتكون الرصيد المغربي من الطرز من عدة أنواع، كالفاسي والمكناسي والرباطي، الخ. ويعد هذا الفن أهم حرفة ترتبط بتوشية اللباس وتأثيث فضاء المنزل. وقد عرف عدد الممتهنات لهذا الفن ارتفاعا ملحوظا خلال مرحلة الحماية، فمثلا بلغ عدد النساء اللواتي يطرزن الحرير بمدينة تطوان ١٠٠٠ امرأة سنة ١٩٢٣، كن يعملن في منازلهن[٣٦].

وقامت هؤلاء النسوة بطرز العديد من النماذج سواء التقليدية أو العصرية التي حاولت مصلحة الحرف والفنون الأهلية ترسيخ وجودها في الاستعمال المغربي، كمناديل الشاي والخِمَارات وأكياس النقود والحمالات والجلابيب، ووجهت

بعض المنتجات إلى التصدير.

واشتغلت النساء في الحواضر بتطريز البلاغي «الشرابيل» وفق نماذج تسلم لهن من قبل المعلمين الصناع[٣٧]. وسميت هؤلاء النساء بالتيالات اللواتي كن يطرزن» الشرابيل «بخيوط الذهب ،وكانت أغلبهن يهوديات[٣٨].

ومع غزو المنتجات الأوربية للسوق المغربية، تراجعت النساء نسبيا عن صناعة بعض الملابس؛ لأن الملابس المستوردة أصبحت تشكل مصدر إغراء لهن سواء من حيث جودتها أو من حيث تغير الموضة والذوق[٣٩].

ج) مهام المرأة القروية :

لقد كانت المرأة القروية بالمغرب سباقة للمساهمة في تدعيم اقتصاد الأسر. وقد عملت منذ القديم إلى جانب الرجل في الحقل إضافة إلى تحملها لجميع الأعمال المنزلية، وكانت المرأة البدوية أكثر صبرا وجَلَدا من نساء الحواضر. كتب الوزان في وصف نساء جبل دَادَسّ بأنهن «كريهات المنظر كالشياطين، لباسهن أسوأ من لباس الرجال، وحالتهن أقبح من حالة الحمير... يحملن على ظهورهن الماء الذي يستقينه من العيون، والحطب الذي يحتطبنه من الغابة دون أن يسترحن ولو ساعة من نهار»[٤٠]. يمكن أن نفهم من ظاهر كلام الوزان الحط من قدر هؤلاء النسوة إلا أن هذا الوصف في باطنه الثناء على صبر المرأة الأمازيغية وتجلدها ومساهمتها الفعالة في النهوض بالأسرة ومشاطرة الرجل في تحمل الأعباء. فهذه الأوصاف لم تأت نتيجة تراخ أو عجز عن الاهتمام بالذات، بل إن عدم تخصيص هؤلاء النسوة وقتا للاهتمام بأنفسهن هو ما أدى بهن إلى إهمال ذواتهن. إن المرأة الأمازيغية مثال للتضحية لدرجة إنكار الذات!

ولقد استطاعت بعض النساء الأمازيغيات تنظيم أنفسهن في حنطات، ففي بني ملال مثلا تأطرت النساء اللواتي يصنعن الخبز في حنطة، وبلغ عددهن ٥٥ امرأة سنة ١٩٢٣، وانتخبن أمينة عليهن سهرت على توزيع المواد الأولية بينهن لصنع الخبز[٤١]. وقد كان تأثير الأمازيغ في الحياة الحرفية وفي تنظيم الحنطات والعادات المتبعة فيها واضحا[٤٢]. وكان نسج الحصير من بين الأنشطة الهامة للمرأة القروية لأنه استخدم على نطاق واسع في فرش المنازل. كما سهرت المرأة على طحن الحبوب وإعداد الخبز وباقي المعجنات منه. ومع توصل الإنسان إلى تقنية طحن الحبوب بواسطة الطواحين المائية فإن النساء في بعض المناطق المغربية ظلت تختص بهذه المهمة وهو ما لاحظه الحسن الوزان في منطقة حاحا. حيث يقول: «كنت دائما أتعجب من قلة الطاحونات مع وجود هذه الكثرة من المياه، وأن النساء يعملن ذلك بأيدهن»[٤٣].

وإذا كانت المرأة المغربية قد اشتغلت في مجالات محددة، فإن بعض النساء شكلن استثناء بولوجهن مجالات ظلت تاريخيا حكرا على الرجال، كحالة فاطمة طمطم التي عاشت في القرن التاسع عشر بمكناس وبرعت في فن تزويق الخشب[٤٤].

٢) خروج المرأة للعمل ومتغيرات مرحلة الحماية :

لقد بين الأستاذ القادري بوتشيش أن المرأة في العصر المرابطي كانت مهضومة الحقوق وكانت النظرة الدونية إليها هي المتحكمة[٤٥]. وقد

استمرت هذه النظرة في العصور اللاحقة إلى أن بدأت تتراجع في حقبة الحماية، حيث تضافرت عوامل متعددة لتتجاوز المرأة المغربية نسبيا القهر والتهميش التاريخيين وتلج الحياة العملية والعلمية.

لقد لاحظ أكثر من مهتم مدى استفادة النساء من الوجود الفرنسي بالمغرب[٤٦]؛ حيث إن الإصلاح القضائي الذي ألغى العقوبة الجسدية للنساء ساهم في إعطاء المرأة المغربية نصيبا مهمًّا من الحرية، جعلها تعبر عن آرائها وتتحرر جزئيا من السلطة التاريخية للرجل[٤٧]. وهو ما هيأ الشرط الملائم للمرأة المغربية لتلعب في هذه المرحلة أدوارا طلائعية في العديد من المجالات.

فرضت الحاجة الماسة إلى اليد العاملة خروج المرأة إلى العمل؛ إذ شهدت حقبة الحماية سنوات اشتد فيها الطلب على اليد العاملة خصوصا إثر نهجها لسياسة الأشغال الكبرى التي لم يشهد المغرب مثيلا لها عبر تاريخه. وتحول المغرب خلالها إلى ورش كبير لمد الطرق والموانئ وتمهيد الأراضي واستصلاحها وبناء المدن وغيرها من الأعمال التي واكبت توطيد الوجود الاستعماري. علاوة على أن هذه المرحلة تخللتها الحرب العالمية الأولى التي تمخض عنها إرسال عدد كبير من المغاربة إلى جبهة القتال بأوربا، الشيء الذي خلف نقصا بينا في اليد العاملة. وقد حاول منظرو الاستعمار بكل الطرق إدماج المرأة المغربية في سوق الشغل بنهج سياسة رفع استهلاك الأسر المغربية وإخراجها من الاقتصاد الاكتفائي الموروث. فخرجت المرأة المغربية من تقوقعها لتشارك في الاقتصاد الاستعماري وبخاصة في المجالين الفلاحي والصناعي. وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد بلغ عدد العاملات في مصانع تصبير السمك في سنة ١٩٣٧ :٦٧٨٢ عاملة وكان عددهن يفوق بكثير عدد الرجال في هذا النشاط الاقتصادي الذي كان عدد الذكور به ٩٦٧ عاملا[*].

كما اشتغلت النساء في مجالات ظلت تاريخيا حكرا على الرجال، كاشتغالهن في المناجم حيث عملت ٦٨ امرأة سنة ١٩٥٢ في المناجم، وقمن بأعمال شاقة. وتطور عدد النساء العاملات داخل المناجم ليبلغ سنة ١٩٥٥ : ٤٩٦ عاملة مقابل ٨٩٠ من العمال الذكور[٤٨].

ومعلوم أن نساء المدن لم يكن يتعاطين النشاط الفلاحي، لكن مع مرحلة الحماية تغيرت هذه القاعدة، حيث أصبح المعمرون، في المواسم التي يشتد فيها الطلب على اليد العاملة، يلجأون إلى جلبها من المدن من الرجال والنساء وأيضا الأطفال من «مواقف» اشتهرت في جل المدن المغربية لتشغيل اليد العاملة الموسمية.

وساهم استقرار البورجوازية الأوربية في المغرب وحاجتها إلى خادمات البيوت في ممارسة عدد كبير من النساء المغربيات لهذه المهنة. وقد لعبت الخادمات في بيوت الأوربيين دورا كبيرا في تسريب العوائد الأوربية إلى المجتمع المغربي في المأكل والملبس والتطبيب والاهتمام بالأسرة وغيرها من الأمور التي ساهمت في خلق الألفة بين المغاربة والأوربيين. فأخذت المغربيات بأسباب تغيير الوضع الصحي واتباع الطرق العصرية في التطبيب والتعليم وغيرها من الأمور المرتبطة بالحياة العامة. كما ساعد إنشاء التعاونيات

*-Bulletin Economique du Maroc, avril 1938, p. 120

لبيع المنتجات الحرفية التي تنتجها التلميذات المتمدرسات وقدماء التلميذات والنساء المتزوجات وتحقيقهن لبعض الربح من بيع منتجاتهن[٤٩] على إخراج المرأة من عزلتها لتلج عالم الشغل.

وكان لرجال الحركة الوطنية دور مهم في انتشال المرأة المغربية من عزلتها وإدماجها في الحياة العلمية والعملية والسياسية بإشراكها في مختلف أشكال النضال السياسي والاقتصادي والاجتماعي معتبرين أن تحرير المرأة بند من بنود المطالبة بالاستقلال والعمل على تحقيقه. كما ساهم التعليم بدوره في تغيير حياة المرأة، فعَصّرن بعض المهام التي كانت تمارسها منذ القدم كمهنة القوابل[٥٠]، وفتح لها آفاقا جديدة للعمل، حيث أحدثت تخصصات من أجل تكوين المعلمات والممرضات والمرشدات ومعلمات الحرف[٥١].

وتبرز الإحصائيات التي أنجزتها إدارة الحماية لتعداد السكان مدى تغير الوضع المهني للمرأة، وهو ما يتبين من الجدول التالي:

إحصائيات المغربيات النشيطات ما بين سنوات ١٩٣١ و١٩٣٦ و١٩٥٢ [٥٢]

النشاط الاقتصادي/ السنة	١٩٣١	١٩٣٦	١٩٥٢
الفلاحة	٥٧٠٣	١٦,١١١	٧٧١,١٦٥
المناجم	-	٧٦	٦٠٥
المعادن	-	-	٣٠
مواد البناء	٢٠٨	١٣١	١١٠
البناء	١٦٠	٢	٤١٤٠
الصناعة الكيميائية	٢١٠	٣٦	١٣٥
التغذية	٣٣١	١٤٩١	٩٧٩٠
النسيج	٨٤٠٧	٢٧,٢٨٧	٤٨,١٤٠
الملابس	١,٦٩٧	١,٨٦٥	١٦,٤٥٠
صناعة الجلد	-	٧٥	٤٧٥
الخشب	-	-	٥٥
نشر الكتب	-	-	٥٠
نقل وتفريغ البضائع	٥٦	٥٠,١٢٣	١٥,٢٠٥
غير محدد جيدا	-	-	٦,٠٨٠
تجارة	١,٩٤٣	٤,٧٧٦	٢,٤٣٠
خدمات	٨,٨١٦	٧,٤٥٣	٤٤,١٣٠
العمل في المكتب	-	-	١٢٥
العمل الإداري	-	-	٣٤٥
حرس	-	-	١٦٠
المجموع	٢٨,٥٨٧	٦٦,٨٤٠	٩٢٠,٠١٠

تبين هذه الإحصائيات استمرار المرأة في العمل في المجالات التي اشتغلت فيها تاريخيا مع ولوجها مجالات جديدة للعمل.

يحتل النشاط الفلاحي قمة الأنشطة التي اشتغلت بها المرأة المغربية. وهو عمل مارسته النساء تاريخيا في البوادي، والجديد هو ممارسته من قبل نساء الحواضر لتغطية النقص في اليد العاملة في ضيعات المستوطنين. ويرجع الارتفاع الكبير في عدد النساء المحصيات ضمن خانة الفلاحة لسنة ١٩٥٢ (٧٧١,١٦٥) إلى كون إحصاء ١٩٥٢ شمل زوجات وبنات الفلاحين اللواتي لم يبين امتهانهن لأية حرفة، في حين أن هذا الإجراء لم يتم اتباعه في الإحصاءات السالفة[٥٣].

ويأتي العمل في صناعة النسيج والملابس في المرتبة الثانية بعد العمل الفلاحي، وهو بدوره

الخانة كل المياومين من النساء والرجال الذين لم يستطيعوا تحديد عملهم بشكل جيد[٥٤].

ويستشف من قراءة الجدول أيضا ولوج المرأة مجالات جديدة للشغل، كالعمل الإداري والحرس ونشر الكتب، وهي نتائج مباشرة للتعليم. كما اقتحمت مجالات ظلت تاريخيا حكرا على الرجال، كصناعة الجلد والخشب والمعادن والمناجم والبناء. ومع أن عدد النساء اللواتي عملن في هذه القطاعات قليلٌ، فإنهن كن رائدات في مجالاتهن.

إن ولوج المرأة عالم الشغل تم بشكل تدريجي تصاعدي، وهو ما تؤكده الإحصائيات الواردة في الجدول أسفله :

مجموع النساء النشيطات ونسبتهن ضمن مجموع النساء[٥٥]

السنوات	عدد النساء النشيطات	عدد النساء الإجمالي	نسبة النشيطات في الألف
١٩٣١	٢٥,٥٩٠	٢,٢٧٤,١٠٠	١١ ‰
١٩٣٦	٦٦,٨٤٠	٢,٩١٩,٥٠٠	٢٣ ‰
١٩٥٢	٩٢٠,٠١٠	٣,٧٥٠,٩٣٠	٢٤٥ ‰

من الأعمال التي اضطلعت المرأة بالقيام بها منذ القديم ولم تعمل إدارة الحماية إلا على تشجيع هذا التوجه. أما عمل النساء كخادمات في البيوت، فإنه يحتل الرتبة الثالثة. ومعلوم لدى كل المهتمين بتاريخ المغرب في مرحلة الحماية العدد الكبير من النساء اللواتي عملن بهذه المهنة لتلبية حاجيات الأوربيين وتوفير الخدمات لهم. أما ارتفاع عدد النساء المحصيات ضمن خانة نقل وتفريغ البضائع فلا يعود إلى كونهن اشتغلن في هذا القطاع، بل يرجع إلى كون رجال الإحصاء ضمنوا هذه

يتبين من هذا الجدول الارتفاع التدريجي لنسبة النساء العاملات والنشيطات ضمن مجموع النساء. فبينما كانت النسبة ١١ في الألف سنة ١٩٣١، وصلت إلى ٢٤٥ في الألف سنة ١٩٥٢. وهو تطور مهم ينم عن تغير في العقلية المغربية إزاء عمل المرأة وتبدل في الشروط التي هيأت الأرضية المناسبة لخوض المرأة لغمار العمل.

خلاصة :

لقد وقع مع حقبة الحماية تحول كبير في المهام التي كانت المرأة المغربية تضطلع بها

تاريخيا، حيث ولجت المرأة مجالات جديدة للعمل. وساهم التعليم والفكر الوطني في تعبئة الرأي العام المغربي لتقبل تعليم المرأة وخروجها للعمل. فأقبلت على العمل في العديد من المجالات الجديدة. وفتحت إدارة الحماية للمغربيات آفاقا رحبة للعمل؛ وذلك عندما تكلفت مصلحة الحرف والفنون الأهلية ببعث الروح في بعض الحرف التي كانت منسية كالطرز، أو بتوسيع العمل في حرف أخرى لم يكن يُلتفت إليها كالزرابي. علاوة على أن المد الإمبريالي وما واكبه من توطين للاقتصاد الاستعماري استوجب يدا عاملة كثيرة، جلب عدداً مهمًّا من النساء للمساهمة في الحياة الاقتصادية. وبذلك أخرج الاستعمار الفرنسي المغرب من عزلته النسبية ودمجه قسرا في النظام الرأسمالي الغربي، وهو ما أثر بشكل مباشر على وضع المرأة المغربية. لقد أسست مرحلة الحماية لجل التحولات والتطورات التي عرفتها حياة المرأة المغربية نتيجة نهلها من الثقافة الغربية ومن مساهمة المرأة الأوربية في الحياة الاقتصادية.

الهوامش

١ - الهوامش والإحالات:

- السايح (محمد)، الحضارة المغربية البداية والاستمرار، منشورات عكاظ الرباط ٢٠٠٠، ج ٣، ص ٦٢-٦٣.

٢ - مؤرخ مجهول، تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية، تحقيق بنحادة عبد الرحيم ، دار تينمل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٤. ص٢٩.

٣ - لم تكن المرأة المغربية دائما مستقبلة للتعليم بل بدأ بعضهن في إنتاج الفكر وتلقينه للرجال وخاصة في مجال التصوف. يقول ابن زيدان عن العارفة بالله السيدة مريم بنت عبود الأندلسية: «وأما المرأة التي أخذ عنها التصوف حسبما تقدم في كلام ابن عسكر فقال في المنحة: انها السيدة الجليلة ذات الأحوال الباهرة والخوارق الظاهرة مريم بنت عبود الأندلسية دفينة رأس التاج خارج باب عيسى أحد أبواب مكناسة الزيتون لها روضة هنالك مشهورة بها مقصودة للزائرين وأصل الروضة لسيدي عبد الرحمن والد الشيخ أبي عبد الله وأخبرني بعض الأندلسيين من أهل القورجة أنها السيدة فتحون البزازية وأن السيدة مريم هي التلميذة وللسيدة أيضا روضة برأس التاج مشهورة هناك». ابن زيدان (عبد الرحمن)، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، الطبعة الثانية، مطابع إديال الدار البيضاء، ١٩٩٠، ج٤، ص٣٣.

٤ - بن زيدان (عبد الرحمن) ، (جزء من إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس)، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، تحت رقم: ١١٧٦٩، ص١٩.

٥ - (لوطورنو) روجي، (فاس قبل الحماية)، ترجمه إلى العربية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢، ج٢، ص٧٥٢.

٦ - عن تدخلات الخاطبات في حفل الزفاف والأمور التي كن يسهرن عليها من تجهيز للمنزل ونقل الحاجيات إليه وترتيب بيت العروس. ينظر لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ص ٧٣٥-٧٣٨.

7 - Massignon (Louis), Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc, Revue du Monde Musulman, Tome 58, Edition Ernest Leroux, Paris 1924, p.11.

٨ - لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج٢، ص ٧٢٦.

٩ - الوزان (الحسن)، وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ج ١، ص ٢٣٠.

١٠ - ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، دار الفكر، ص٤١٢.

١١ - القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص٢٤.

١٢ - نفسه.

١٣ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، مخطوط الإتحاف ، ص٢٢.

١٤ - ظهير شريف في ضبط تعاطي حرفة طبيب أو صيدلاني أو طبيب أسنان أو قابلة، الجريدة الرسمية المغربية، ع٢٠، س١، ١٧شوال ١٣٣١/ ١٩سبتمبر ١٩١٣، ص١٦٥.

-ظهير شريف في ضبط تعاطي حرفة طبيب أو صيدلاني

أو طبيب أسنان أو قابلة، الجريدة الرسمية المغربية، ع١٥٦، س٤، ٢٠جمادى الثانية ١٣٣٤/ ٢٤ أبريل ١٩١٦.

15 - Rivet (Daniel), Le Maroc de Lyautey a Med V le double visage du protectorat, Edition Denoël, Paris, 1999, p.301.

16 - Ibid, p.301.

١٧ - الوزان (الحسن)، وصف إفريقيا، ج١، ص ٢٦٣-٢٦٤.

١٨ - نفسه، ص٢٤٧.

١٩ - القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص١٠٣.

20 -Rivet (Daniel), Le Maroc de Lyautey a Med V, op.cit, p300.

٢١ - القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٠٤.

22 - Massignon (Louis), Enquête, op.cit, p. 25.

٢٣ - لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج٢، ص ٨٠٣.

٢٤ - ابن زيدان (عبد الرحمن)، الإتحاف، ج٣، ص٣٦٨.

٢٥ - لوطورنو (روجي)، فاس قبل الحماية، ج٢، ص ٨٠٤.

26 - Massignon (Louis), Enquête, op.cit, p.9.

27 - Ibid, p..19

28 - Demagistri (F), Le travail de la laine et ses rites au Maroc, La Tribune de Feuvre 20/06/1941, K3, Bibliothèque Nationale de Rabat.

٢٩ - الوزان (الحسن)، وصف إفريقيا ، ج١، ص١٨٣.

٣٠ - رافقت عملية إعداد الصوف من قبل النساء مجموعة من العوائد والتقاليد للاطلاع عليها ينظر:
- Demagagistri (F), Le travail de la laine et ses rites au Maroc, op.cit.

31 -Miege (J. L.), Note sur l'artisanat du Maroc, Bulletin Economique et Sociale du Maroc, Volume XVII, N°59. décembre 1953, 3 ème trimestre 1953, p. 92.

32 - Massignon (Louis), Enquête, op.cit, p.25.

33 -Prosper (Ricard), Les arts marocains situation et tendances, Hespéris, tome II, année 1922, 1 et 2 trimestre, p. 444.

٤٣ - للوقوف بشكل مفصل على عدد الزرابي التي كان يتم طبعها يمكن الرجوع إلى مجلة M.S.E.B. التي كانت تصدر في ثنايا أعدادها إحصائيات عن عددها.

35 - La rénovation du tapis marocain, France - Maroc, mars 1925, n°100, 9ème année.

36 - Massignon (Louis), Enquête, op.cit, p.49.

37 - Bode (Léon), Les Babouches et leurs décorations, France- Maroc, N°5, 15 mai 1917.

38 - Massignon (Louis), Enquête, op.cit, p16.

39 -Olivier (François), Mémoire sur l'évolution économique des tribus de la banlieue de Meknès depuis l'occupation française, documents de C.H.E.A.M. N° 77, p.16 .

٤٠ - الوزان (الحسن)، وصف إفريقيا، ج ١، ص ١٨٩.

41 - Massignon (Louis), Enquête, op.cit, p. 67.

42 - Ibid, p.p. 61-69.

٤٣ - الوزان (الحسن)، وصف إفريقيا، ج ١، ص٩٨.

44 - De Lens A- R., Une femme peintre marocaine, in France- Maroc, n°3, 15 mars 1917, p.25-27.

٤٥ - القادري بوتشيش (إبراهيم)، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص٤٣-٤٥.

46 - Rivet Daniel, Le Maroc de Lyautey a Med V, op.cit, p.318.

47 - Olivier (François), Mémoire sur l'évolution économique des tribus de la banlieue de Meknès, op.cit, p7-8.

٤٨ - شكاك (صالح)، المرأة بدائرة وادي زم من المقاومة اليومية إلى ثورة ٢٠ غشت ١٩٥٥، ضمن ندوة دور المرأة المغربية في ملحمة الاستقلال والوحدة، الرباط ٦-٧ مارس ٢٠٠٠م. نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، ص١٦٥.

49 - Paye (Lucien), L'éducation de jeunesse marocaine réflexions et principes d'action, Rabat 1940, p66-67.

٥٠ - الجراري (عبد الله)، من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين الرباط وسلا، الطبعة الأولى، مطبعة الأمنية، الرباط ١٩٧١، ج١، ص،٨٨-٨٩.

51 - Paye (Lucien), L'éducation de jeunesse, op.cit, p.69.

52 - Gouvernement chérifien, Service central des statistiques, Recensement général de la population en 1951-1952, volume III, population marocaine musulmane, Gouvernement Chérifien, Service Central des Statistiques, Imprimerie Thouret Rabat 1955, p. XLIX.

53 - Ibid, p. XXXVIII.

54 - Ibid, p. XL.

55 - Ibid, p. XXXVIII.

في اللغة العربية أصوات لا حروف لها

الدكتور: عبد الوهاب محمود الكحلة
كلية التربية - قسم القرآن الكريم -
جامعة الموصل

في اللغة العربية أصوات لا حروف لها

توطئة وتمهيد:

العربية لغة الكتاب العزيز وبها تبوأت المنزلة العليا بين ألسنة الناس، وسيبقى فيها الكلام فسيحاً، والبحث مستمراً عما تخفي من ركازها وكنازها وظواهرها ومطوياتها. ومن المقرر أن كل جماعة من الجماعات البشرية قد تواضعت على تحديد لغة التفاهم بينها، واصطلحوا في كتاباتهم على ربط صورة كل حرف من الحروف الهجائية بصوته الدال عليه، وكذلك اصطلح العرب، ولما كانت الأصوات غير محدودة لذلك لم يستطيعوا أن يضعوا لكل صوت حرفاً، فاقتصروا على وضع الحروف الهجائية التسعة والعشرين لتدل بصورتها على الأصوات الظاهرة دون الخفية منها لئلا ينوء أهلها بتعلمها.

قصور الحروف:

الأصوات الخفية كثيرة فلو حاول كاتب أن يكتب اللهجات مما يجري على لسان العوام لأعوزته الحروف الهجائية المحدودة عن تصوير ما يسمع من أصوات ونبرات، ولو كتب لقرأها غيره بغير أصواتها التي أرادها وسمعها الكاتب، وقل مثل هذا في اللهجات العربية المنقولة إلينا من أقوالهم وأشعارهم، فإن منها ما لو سمعناه من أفواههم لكان على غير ما نقرؤه مما هو مسطور ومتوارث بين أيدينا مما قد كتبوه في الجاهلية وعلقوه على جدار الكعبة.

خضوع اللغة للتطور:

والتطور والتبدل من سنن الحياة المقررة، واللغة أقرب للخضوع لهذه السنة، ومن المقرر لدى علماء الاجتماع أن للبيئة تأثيراً على حياة الساكنين فيها، ويظهر على الإنسان أثر بيئته على لسانه، فصوت البدوي من أهل الوبر هو غير صوت المدني من أهل المدر، فالبدوي أمامه الفضاء الواسع فيقتضي أن يكون صوته أندى. والمدني محصور بصوته بين جدران المنازل، ويختلف عنهما ساكن الجبل وعمن بيئته شاطئ البحر.

ولوجوب التقارب بين الأصوات واللهجات في حديث الناس اهتم القرآن الكريم بطريقة أداء الصوب، فأدب القادمين من البادية بأصواتهم المرتفعة فقال ﴿ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ

ٱلنَّبِيِّ ﴾[1] ليغض البدوي من صوته الأجش، ومدح الذين يغضون أصواتهم، ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمۡتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ لِلتَّقۡوَىٰۚ ﴾[2]. ولـم يغفل لقمان عن هذا في توجيه نصائحه وهو يعظ ابنه فقال ﴿ وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ ﴾[3].

تفرع اللغات وتباينها:

وتتباين كل لغة عن غيرها بحسب ما يطرأ عليها من تطور فهي أشبه في تفرعها بجذع شجرة امتدت أغصانها المتفرعة، واشتدت واستغلظت لتكون أقرب إلى الجذع الأصل فإذا بالفرع قائم بنفسه وكأنه الأصل وصارت كل جماعة أمة قائمة لوحدها، وهكذا نشأت اللغات وتباينت. والذي يزيد من تباعد اللغات عن بعضها بعد الديار، وقلة التواصل والتزاور بين الأقوام، فكلما انزوى القوم في ديارهم وتباعدوا على وجه الأرض زادت سعة الشقة بين الألسنة، فازدادوا بعداً عن التفاهم مع الآخرين، وقد وجد ذو القرنين في سياحته مثل أولئك القوم، ﴿ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوۡمٗا لَّا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ قَوۡلٗا ﴾[4].

وللتباعد درجات، فاختلاف اللهجتين بين قريتين من مدينة واحدة أقل مما بين مدينتين متجاورتين كالبصرة والكوفة مثلاً، وهذه أقل مما بين قطرين متباعدين كالعراق ومصر والجزائر، وهذه أقل مما تكون عليه اللغات إذا تطاول عليها مرور الزمن، كالمضرية والحميرية، أو مرور القرون كالاختلاف بين العربية والعبرانية وهكذا يزداد الاختلاف حتى يبلغ أقصاه.

أثر الاختلاط بين الأقوام:

أما الاختلاط فهو من أكبر ما يحقق قانون (الغلبة للأقوى) وقد تهيأ ذلك للعرب حيث كانت مكة قبلة الأقوام يفدون إليها فيتأثرون بلغة أهلها ويجرونها على ألسنتهم، وقد أدركوا قديماً أثر هذا الاجتماع بين الناس فأقاموا في المربد وعكاظ ومجنة وذي المجاز مؤتمرات أيام قدوم الناس للحج لتحقيق التمازج والاختلاط بينهم، ودعتهم طبيعة الاجتماع إلى المقارضة بالقول، والمبادهة بالشعر، والمباهاة بالفصاحة، وراحوا يعلقون كلامهم على جدران الكعبة، فكان لذلك أثر في تهذيب اللغة وتوحيد الكلمة حيث تنشرها القبائل الوافدة فتنتشر في القبائل لهجتهم، وبذلك تندثر وتتلاشى ألفاظ وضعها أهلها لأنفسهم مما قد يجهلها غيرهم. ولذلك أحرق سيدنا عثمان الصحف ذات القراءات المختلفة وعمل على استنساخ المصحف ونشره بين المسلمين في مدنهم البعيدة كاليمن والشام والكوفة والبصرة ومكة[5] ليجمعهم على قراءة واحدة.

ومن فوائد فريضة الحج للناس وهم قادمون من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم تحقيق وسيلة التفاهم بينهم بلغة واحدة، ولعل أسمى منفعة هي تحقيق رابطة اللغة الواحدة، ولئلا تتشتت الألسنة وتزداد شقة الجهالة وحد الله لسان الأمة فألزمهم العبادة بلغة القرآن، ولغة العبادة هي أقوى سبيل إلى توحيد اللسان. وما هذا البحث إلا جمع لأشتات متفرقات لإبداء جانب من جوانب تلك المنزلة.

عملية الكتابة:

عملية الكتابة هي تصوير الأصوات بصور الحروف التي تعارف أهلها عليها، وصورة كل حرف لها في المخيلة دلالتها، واللغة العربية قد بنيت على تسعة وعشرين حرفاً، ولكل حرف صوته ومخرجه. وقد فسر العلماء العملية العقلية في الكتابة والقراءة، فالحواس الخارجية -ونحدد ههنا

حاسة البصر- ترصد ما في المخيلة فتفسر رموز الكتابة ودلالتها على معناها وصوتها في مخيلته فيكشف العقل عن صوت حروفها بعد أن حفظت في المخيلة من قبل بالتعلم فإذا بها سبيل من سبل نقل المعرفة وتبادل الأفكار بين البشر(٦).

وسبيل اكتساب المعرفة من الكتابة بإدراك دلالة الحروف المرسومة على أصواتها، والنظر الحصيف في اللغة العربية يقفنا على مظاهر كثيرة لها أصوات لا تدل حروفها المرسومة عليها، وقد لا يوجد لها حرف يدل عليها،ومن هنا كان السبيل الأقوم أن تتلقى اللغة مشافهة لعجز الحروف المعدودة وهي محدودة عن الإحاطة بالأصوات العديدة ولو رسموا لكل صوت حرفاً لناءت اللغة بحروفها.

وفي تفسير الظواهر اللغوية التي سنعرض لها في هذا البحث يتبين اختلاف الألسنة في النطق بالكلمة والكشف عن أسباب الاختلاف في اللهجات.

اختلاف اللهجات:

إن الظواهر الصوتية كثيرة وأكثرها ناشئ من اجتماع الحروف المتقاربة، أو من تلاقي الحروف المتنافرة أو الثقيلة أو الكلمة المقروءة بغير حروفها وحركاتها فهي أصوات لم يرسموا لها حروفاً تدل عليها كالإمالة والروم والإشمام وتسهيل الهمزة وغيرها، وقد أفاض علماء اللغة في الكلام عن كل ظاهرة من هذه الظواهر إلا أنهم لم يتعرضوا إلى حاجة اللغة إلى حروف لتدل على تلك الأصوات في هذه الظواهر اللغوية، وليس هذا النقص بالأصوات ثلمة في العربية فإن من يتتبع الكلمات في الألسنة المختلفة يجد ابتعاد كثير من الأصوات عن صورة حروفها.

والغاية من هذا البحث أن نحضّ على تلقي اللغة مشافهة تعضيداً لتعلمها قراءة، وقديماً أنكروا على من يعتمد أخذ العلم من الصحف بنفسه فحكموا على أوهامه بالتصحيف.

هذا وقد أوجزنا عند عرض الظواهر اللغوية فيما يجب تفصيله فجاء البحث مجملاً التزاماً بتحديد البحث بصحائف محدودة إذ لا بد مما ليس منه بد.

تفسير بعض الظواهر اللغوية

ظاهرة الإمالة:

لكل حرف صوته بحسب ما يعتوره من سكون أو حركة أو حرف مد، فتكون له أصوات مختلفة، كصوت الميم مثلاً في نحو (لم يعلمني، وأنت تعلمني، وهم يعلمونني). والحركة هي الوسط بينها، ومن هنا نشأ ميل اللسان إلى الحالة الوسطى لسهولتها.

ومن سبل التقريب بين الأصوات في الكلمة إمالة الألف إلى الياء. فالألف في صوتها استعلاء واستطالة، واللسان يتصعد عند النطق بها ويستعلي، والياء فيها تسفل وانحدار، وليتقارب الصوتان أمالوا بالألف نحو الياء بفتحة قريبة من الكسرة، فالفتحة مجتزأة من الألف، والكسرة مجتزأة من الياء.

القصور عن تصوير الامالة:

رسم الكلمة ممالة عسيرة التنفيذ في الكتابة لاعتماد ذلك على صوت ليس له صورة في حروف المعجم فهي ليست بكسرة محضة ولا بفتحة محضة، ولا يصح وضع كسرة على ما قبل الألف للإشعار بالإمالة إذ الحرف لا يجتمع عليه حركتان.

وللإمالة دواع كثيرة منها التخفيف وميل اللسان إلى السهولة، وقد يتحقق بالإمالة معان في الكلمة الواحدة مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٜىٰهَا ﴾[٧]. ففي فتح الميم مع الألف نقول (مَجراها) وهو اسم مكان لجري السفينة من الفعل الثلاثي (جرى مَجرى). وفي ضم الميم مع الياء نقول (مُجريها) وهو اسم فاعل من الفعل الرباعي (أجرى مجري) وهو الله تعالى، وإذا قرئ بفتح الميم، و إمالة الألف مع كسر الراء يتحقق اسم الفاعل واسم المكان معاً فتكون القراءة (بسم الله مَجريها) [٨] قد جمعت الصيغتين.

وللقراء نصيب وافر من الإمالة في آيات الكتاب يؤدونها بأصوات دقيقة معروفة والإمالة قد تكون متوسطة أو شديدة وهي المحضة وتسمى بالإضجاع، وفي قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾[٩] أمال بعضهم الألف إمالة (بين بين) [١٠] وأمالها بعضهم إمالة بليغة[١١] وفي قراءة (مليك يوم الدين) [١٢] ما يشفع له في إمالته البليغة، وأمثلتها لا تحصى عداً لكثرتها في كتاب الله العزيز.

وللإمالة في مصنفات اللغة تفصيل لمسائلها وبيان لأحكامها ومواضع جوازها، والحروف المانعة لها، ولكن لم يتعرضوا إلى حاجة الكلمة إلى حرف يصور تلك الظاهرة للدلالة عليها فهي تتلقى مشافهة من الأفواه؛ إذ لا صورة مرسومة لها من الحروف.

صوت الميم وقوتها:

الميم حرف من الأحرف الشفوية، ومخرجها بانطباق الشفتين وقد تصحبها غنة من الخيشوم. وللميم غلبة على الحروف المجاورة لها لشدة نبرتها، فالباء تقلب إلى ميم إذا تقدمت عليها نحو قوله تعالى ﴿ ٱرۡكَب مَّعَنَا ﴾ [١٣] فتقرأ (إركم معنا)، ويصحب هذا الإدغام غنة معروفة.

وإذا تقدمت الميم ظهر صوتها جلياً مع الباء مثل قوله تعالى ﴿ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ ﴾[١٤] ولغلبة صوت الميم تقلب النون ميماً إذا تقدمت عليها نحو ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ﴾[١٥] وتقرأ (مم مال الله) وهذا أحد حروف الإدغام التي يقررها القراء وتصحبها غنة كاملة، وقدروها بحركتين، والغنة صوت يخرج من الخيشوم وله مقدار محدد لا يتجاوزه عند أدائه، وليس له صورة مرسومة في الخط، وإنما يتلقى مشافهة كغيره من الظواهر اللغوية التي نحررها في مسائل هذا البحث.

ولغلبة صوت الميم وتمكنه في الشفتين يظهر صوتها جلياً مع باقي الحروف، وأشد إظهارها إذا تلاها الواو أو الفاء[١٦] نحو قوله تعالى: ﴿ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [١٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا ﴾[١٨].

صوت النون وضعفها:

النون هي أكثر الحروف انتشاراً في اللسان، وتلفظ نوناً ساكنة في الاسم المنون وأعرضوا عن رسمها فهي تلفظ ولا تكتب، وفي صوتها ضعف، وتصحبها غنة من الخيشوم لازمة لها وقد تكون خفيفة لا تكاد تسمع.

ولضعف النون أخفوا صوتها مع نصف الحروف الهجائية وهي خمسة عشر حرفاً. فلا ينطق بها إذا تقدمت على هذه الحروف إلا بصوت خفي غير مسموع، وهو أشبه بالإشمام فهو صوت متوسط بين إظهار النون وإدغامها مع غنة تصحب هذا الإخفاء وهذا الصوت يتلقى مشافهة لأن رسم الحرف العربي قصر عن تصويره.

وإذا تطرفت النون -أي وقعت في آخر الكلمة-

زاد ضعفها ولذلك تقلب إلى حرف يماثل ما بعدها ثم تدغم معه، ويتحقق ذلك مع الحروف الستة (يرملون) وأطلقوا على هذه الظاهرة (الإدغام) نحو ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ ﴾ [١٩] فتقرأ (مي يعمل سوأي يجز به) ويصحب إدغام النون غنة مستطالة ويقدرها القراء بحركتين وتكون بإدغام كامل مع الحرفين (ن-م) أو بإدغام ناقص مع الحرفين (و-ي).

ومما يدل على ضعف النون أن الميم بقوتها تتغلب عليها وذلك إذا ولي النون حرف الباء نحو (أنبياء) [٢٠] فتقرأ (أمبياء) فاجتمع مع ضعف النون قوة الميم وغلبتها.

وهذه الظواهر لا ترسم بحروف مقروءة، وإنما سبيلها العرف وتتلقى بالمشافهة والدربة بعد التعلم.

صوت الهمزة:

الهمزة أول الحروف الهجائية التسعة والعشرين وهي أحد حروف الحلق الستة،فهي من أقصى الحلق مخرجاً، وأعلاها نبرة في الصدر، وأثقلها عند النطق بها محققة[٢١] ولضعفها هذا احتالوا لها بشتى ضروب التسويغ للابتعاد عن ثقلها عند النطق بها لذلك طرأ عليها كثير من الظواهر اللغوية كظاهرة الحذف والقلب والتسهيل والإشمام.

ويمكن النظر إلى أحكامها من عدة مظاهر سردها علماء اللغة والصرف والصوت، ولنستعرض بعض مسائلها.

اجتماع الهمزتين:

باجتماع الهمزتين في كلمة واحدة يثقل الكلام ولذلك التزموا قلبها إلى حرف مد يناسب حركة ما قبلها نحو ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [٢٢] وأصله (أُأْتي) ونحو ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ [٢٣] وأصله (إإمان) ونحو ﴿ قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ﴾ [٢٤] وأصله (أأذن) ونحو(إيتزر) وأصله(إإتزر)، ويجوز أن تقول (اتّزر) فيمن يدغم الهمزة في التاء[٢٥] قال ابن الأثير في النهاية: وقد جاء في بعض الروايات (وهي متزرة) وهو خطأ لأن الهمزة لا تدغم في التاء[٢٦] فالخلاف في هذه المسألة ظاهر جلي[٢٧].

الهمزة الساكنة:

ظاهرة قلبها:

إذا وقعت الهمزة ساكنةً سهل على اللسان قلبها الى حرف يجانس حركة ما قبلها نحو: ﴿ قَالُواْ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [٢٨] فتقلب إلى ياء فتقرأ (جيت بالحق) [٢٩] وفي (يؤمنون) [٣٠] تقلب إلى واو فتقرأ (يومنون) [٣١] وفي قوله ﴿ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ ﴾ [٣٢] تقلب إلى ألف فتقرأ (براس أخيه)[٣٣].

ظاهرة حذفها:

وإذا كانت همزة وصل كانت أقرب إلى الحذف نحو قوله تعالى ﴿ فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ ﴾[٣٤] فتقرأ (الذي تمن أمانته) [٣٥] ونحو قوله تعالى: ﴿ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ﴾ [٣٦] فتقرأ (إلى الهدى تنا) وهناك تخريج أخر على أن الهمزة هنا قلبت ألفاً وباجتماع الالفين حذفت الأولى منهما وفيه تعسف.

ظاهرة حذف الهمزة المتحركة:

الهمزة المتحركة لها حالتان إما أن يكون ما قبلها ساكناً أو متحركاً، وفي كلتا الحالتين أصوات في اعتمال اللسان بالهمزة، وفي جميعها يجوز حذفها:

فإن كان قبلها ألف -والألف لا تقبل الحركة- كقولهم (ما أحسن الصبر) جاز حذف الهمزة فتقول (ما حسن الصبر).

وإن كان قبلها حرف صحيح ساكن وهو يقبل الحركة جاز حذف الهمزة ونقل حركتها إليه مثل ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾[٣٧] فتقرأ (قل عوذ)[٣٨] وكقوله تعالى ﴿ قَالُوا۟ ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ﴾[٣٩] فتحذف الهمزة من (الآن) وتنقل حركتها إلى ما قبلها فتقرأ (قالوا لان)[٤٠] ومثال حذف الهمزة من نحو (الأحمر والأبيض) قولهم (الفرس الحمر، والجمل البيض) بفتح اللام فيهما، وكقول الشاعر[٤١]:

قد كنت تخفي حب سمراء حقبةً

فبح لان منها بالذي أنت بائحُ

وأصلها (فبح الآن).

ومن أمثلة حذفها ونقل حركتها إلى الساكن قبلها فعل الأمر (اسأل) فتصير (سل)، والذي سهّل حذف الهمزة ههنا أن الفعل إذا كان غير مسبوق بحرف عطف تحذف معه الهمزة نحو قوله تعالى ﴿ سَلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾[٤٢] وقوله ﴿ سَلْهُمْ أَيُّهُم بِذَٰلِكَ زَعِيمٌ ﴾[٤٣].

أما إذا سبقها حرف عطف بقيت الهمزة في الفعل وهذه من دقائق لغة القرآن نحو قوله تعالى ﴿ فَسْـَٔلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾[٤٤]، وقوله ﴿ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾[٤٥] وقوله ﴿ مَتَـٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ﴾[٤٦].

وجاز حذفها إذا سبقها حرف متحرك كقوله تعالى ﴿ لِإِيلَـٰفِ قُرَيْشٍ ﴾[٤٧] فأجازوا حذفها فقرئ (ليلاف قريش)[٤٨] ولا يمتنع في القياس قلبها إلى ياء لمجانسة حركتها فتصير (لييلاف) بياءين.

والتزموا حذفها في الفعل المضارع (يرى) والأصل (يرأى) فنقلت فتحة الهمزة إلى الراء. وكذلك حذفوا الهمزة من ماضيه بشرط أن يسبق بهمزة الاستفهام نحو قوله تعالى ﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ﴾[٤٩] فتقرأ (أريت الذي يكذب)[٥٠] فمجيء همزة الاستفهام سهل إلقاء همزة الفعل، وقد ورد ذلك في كلام العرب كثيراً، قال الدبيري[٥١]:

أريتك إن منعت كلام ليلى

أتمنعني على ليلى البكاءَا

والأصل: أرأيتك. أو تسبق بـ(هل) كقول الشاعر[٥٢]:

صاح هل ريت أو سمعت براع

رد في الضرع ما قرى في الحلابِ

أو تسبق بـ(من) الاستفهامية، قال الشاعر[٥٣]:

ومن را مثل معدان ابن يحيى

إذا هبت شآمية عريه

أصله: (رأى).

ويغلب حذفها إذا وقع بعدها حرف مد تحاشياً من اجتماع حرفي علة متماثلين نحو قوله تعالى: ﴿ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾[٥٤] فتقرأ (المستهزون) وبعضهم أجاز مراعاة ما قبلها فقلبها إلى ياء فقرأ (المستهزيون) وبكل هذه الوجوه وردت القراءات[٥٥].

ومن أمثلة هذا الحذف قولهم (ويلمه) وإنما أصله (ويل لأمه)[٥٦] فحذفوا الهمزة ثم حذفوا

إحدى اللامين بعد ذلك ، فمن حذف اللام الأولى قال (ويلِمه) بكسر اللام، ومن حذف الثانية قال (ويلمه) بضم اللام.

الهمزة المتطرفة:

يكثر قلبها إلى حرف مد يجانس حركة ما قبلها مثل ﴿ كُفُوًا ﴾ [٥٧] والأصل (كفؤاً) أو إلى حرف يجانس حركتها إن كان ما قبلها ساكناً نحو (نساؤكم، ونسائكم، ونساءكم) فتقول (نساوكم) بواو مضمومة، و(نسايكم) بياء مكسورة، و(نساكم) بحذف الهمزة ، ولا يجوز قلبها إلى ألف لئلا يجتمع الساكنان فيها.

ومن أمثلة المتطرفة ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ﴾[٥٨] وأصلها (نبيؤهم)، وقرئ بها[٥٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً ﴾[٦٠] فتقلب الهمزة ياء فتقرأ (خطية) [٦١].

وإذا اجتمعت همزتان من كلمتين جاز إبقاؤهما بتحقيق النطق بالثانية نحو قوله تعالى: ﴿ ءَأَنذَرْتَهُمْ ﴾[٦٢] وجاز قلبها إلى حرف يناسب حركتها وهي الألف[٦٣]، أو تقلب ياء إذا كانت مكسورة نحو ﴿ أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ ﴾[٦٤] فتقرأ (أينك) [٦٥]. وقد يجب الإشمام في حركتها إذا أدى قلبها إلى اختلال في وزن الشعر نحو قوله[٦٦]:

أأن رأت رجلاً أعشى أضر به

ريب المنون ودهر متبل خبلُ

وكقول الآخر[٦٧]:

أأن زم أجمال وفارق جيرة

وصاح غراب البين أنت حزينُ

فالهمزة في قوله (أأن) مفتوحة ولا يجوز تسكينها لئلا يختل الوزن وإنما يجوز فيها الإشمام وهو حركة مختلسة ومختفاة لضرب من التخفيف[٦٨].

وإذا التقت همزتان من كلمتين والأولى منهما متطرفة مثل ﴿ فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا ﴾[٦٩] و﴿ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ ﴾[٧٠] جاز قلب الثانية ألفاً فتقرأ (فقد جاء اشراطها) أو حذف الأولى منهما، فتقرأ (فقد جا أشراطها) [٧١] وقرئ بالوجهين قوله تعالى ﴿ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ ﴾ [٧٢].

قلب الهمزة عيناً:

ومن مظاهر تخفيف الهمزة أنهم يميلون بها إلى (صوت العين) وتظهر هذه في لهجة بني تميم وقيس وأسد ومن جاورهم وتسمى (العنعنة)[٧٣] فيقولون ﴿نَشْهَدُ عنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ والأصل (أنك) فالهمزة والعين متقاربتان وكلتاهما من حروف الحلق ولكن العين أخف من الهمزة نطقاً فمالوا بها إليها، ولذلك بدأ بها الخليل بن أحمد الفراهيدي كتابه وسماه (العين).

قلب الهمزة نوناً:

ومن صور محاولتهم الابتعاد عن ثقل الهمزة ميلها إلى (صوت النون) فقالوا في النسب إلى بهراء (بهراني) -وبهراء حي من أحياء اليمن- وقد يقولون (بحراني) بنقل صوت الهاء إلى حاء، وكلتاهما من حروف الحلق[٧٤].

وهاتيكم ظاهرة أخرى للهمزة فكما حذفوها تخفيفاً فقد زادوها في الكلام وذلك بقلب حرف المد همزة إما ساكنة مثل (مؤسى) [٧٥] أو مفتوحة كما في قوله تعالى ﴿ ٱلضَّآلِّينَ ﴾[٧٦] فأبدلوا الألف همزة وفتحوها تحاشياً من اجتماع ساكنين فتقرأ (الضألين) [٧٧] ومثلها قوله تعالى:

﴿ فَيَوۡمَئِذٖ لَّا يُسۡـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٞ وَلَا جَآنّٞ ﴾(٧٨) فتقرأ (جأن) (٧٩).

وقد وردت زيادة الهمزة كثيراً في شعر كثير عزة ومن ذلك قوله(٨٠):

وللأرض أما سودها فتجللت

بياضاً وأما بيضها فاسوأدتِ

يريد بها (اسوادت).

وقوله فيها: (إذا ما العوالي بالعبيط احمأرتِ)

يريد بها (احمارت)، وفي بيت له آخر:

وأنت ابن ليلى خير قومك مشهداً

إذا ما احمأرت بالعبيط العواملُ

قال ابن جني: (وهذا الهمز الذي تراه أمر يخص الألف دون أختيها) ، أقول: قد فات ابن جني جواز همز الواو كما في (مؤسى) وقد أثبته صاحب لسان العرب كما قدمناه.

وهكذا تمت أطوار بناء هذه اللغة العربية بقواعدها أو بضوابطها التي مهدت السبل في اختيار الصوت لتحقيق المعنى الذي يقصده المتكلم.

الإدغام:

ويراد بالإدغام اجتماع حرفين متماثلين أو متقاربين في المخرج أولهما ساكن فمن أمثلة المتماثلين إدغام اللامين في ﴿ هَل لَّكُم ﴾(٨١) أو النونين ﴿ مِّن نِّعۡمَةٖ ﴾(٨٢) أو التاءين ﴿ رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾(٨٣) أو الكافين ﴿ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ ﴾(٨٤) أو الفاءين ﴿ فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ ﴾(٨٥) أو الباءين ﴿ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ﴾(٨٦) .

وهذا الإدغام قد يقتضي له صوتاً تصحبه غنة وذلك عند إدغام النون في حروف (ينمو) وهذه الغنة - وهي إحدى الظواهر اللغوية - ذات صوت لا حرف له يدل عليها.

ومن أمثلة الإدغام بين الحرفين المتقاربين الإدغام بين لام وراء بعدها لتقاربهما في المخرج، فكلتاهما تخرج من حافتي اللسان، وهما مشتركان في صفة الذلاقة والانفتاح والاستفال والجهر. لذلك يميل اللسان إلى ادغامهما عند اجتماعهما نحو قوله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ﴾(٨٧) فتقرأ (وقر رب) وهكذا في بقية الحروف المتقاربة. كاجتماع الحرفين (ت+د) نحو ﴿ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا ﴾(٨٨) فتقرأ (أجيبد دعوتكما)، والحرفين (د+ت) نحو ﴿ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ ﴾(٨٩) فتقرأ (قت تبين)، والحرفين (ث+ذ) نحو ﴿ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ﴾ (٩٠). فيقرأ (يلهذ ذلك)، والحرفين (ذ+ظ) نحو ﴿ إِذ ظَّلَمُوٓاْ ﴾ (٩١) فتقرأ (إظظلموا).

وقد يجتمع الحرفان المتقاربان ويكون لأحدهما القوة فيتغلب على الحرف الأضعف سواء تقدم أو تأخر، فالطاء لقوتها يكون الإدغام لها سواء تقدمت نحو ﴿ فَرَّطتُمۡ فِي يُوسُفَۖ ﴾ (٩٢) فتقرأ (فرططتم)، أو تأخرت نحو ﴿ وَقَالَت طَّآئِفَةٞ ﴾(٩٣) فتقرأ (وقالط طائفة).

أو يتساويان في القوة (كالقاف والكاف) فكلتاهما مخرجهما من أقصى اللسان وما يحاذيه من الحنك الأعلى ومع أن للقاف استعلاء، وللكاف استفالة إلا أن تقاربهما أشد من تباينهما لذلك جاز أن يدغما معاً نحو قوله تعالى ﴿ أَلَمۡ نَخۡلُقكُّم مِّن مَّآءٖ مَّهِينٖ ﴾ (٩٤)، وقوله تعالى ﴿ فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ ﴾ (٩٥) فقد يدغمان

بصوت كاف، أو يدغمان بصوت القاف، قرأ ابن كثير بالأولى، وقرأ أبو عمرو بالثانية[٩٦].

على أن هذا الإدغام ليس بإدغام خالص بين الحرفين، وإنما يختلس من صوت الحرف جزء منه، وكل هذا يؤدى بصوت لا تدل عليه الحروف المرسومة في الكلمة، وإنما قد يرمز له بالإشارات للدلالة عليه.

صوت الإدغام في المضعف:

المضعف قوي ونبرته شديدة على اللسان في نحو (غض بصرك، ومد يدك)، وهي تتفق مع لسان أهل البادية، لما فيهم من شدة وخشونة، فبنو تميم يميلون إلى هذه الشدة فيدغمونها. وأما فكُّ الإدغام ففي نبرته سهولة ويسر، وهو يتفق مع أهل الحضر، فأهل الحجاز يفكون الحرفين، وبلغتهم نزلت الآيات كقوله تعالى ﴿ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ﴾[٩٧]، وقوله تعالى ﴿ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ ﴾[٩٨].

ظاهرة الوقف:

الوقف هو السكت على نهاية الكلمة إما لانقطاع النفس ثم استرجاعه، وإما لعارض منع من إدراج الكلام. ومن العوارض من إدراج القراءة محاولة الكشف عن جانب من المعاني التي يحتملها الكلام، كقوله تعالى ﴿ فَجَآءَتْهُ إِحْدَىٰهُمَا تَمْشِى عَلَى ٱسْتِحْيَآءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِى يَدْعُوكَ ﴾[٩٩]، فكلمة (على استحياء) يصح أن تتعلق بالفعل (يمشي)، أو تتعلق بالفعل (قالت)، فيتحقق باختلاف الوقف معنيان، فإن قرأت (فجاءته تمشي على استحياء) دل على أن الاستحياء كان من صفة المشي، أو تقف على قوله (تمشي) ثم تستأنف فتقرأ (على استحياء قالت إن أبي يدعوك) فالاستحياء صفة للقول، وهذا جانب من جوانب بلاغة القرآن في نظمه وتنكشف في تلاوته بمراعاة الوقف وبنبرة الصوت.

إجراء الوصل مجرى الوقف:

السكون من مظاهر الوقف، وقد يسكنون الحرف في حالة الوصل، ليحقق المتكلم معنى يقصده في نفسه، وهذا من دقائق تفسير نبرات الصوت المختلفة عند النطق ، كنحو قوله تعالى ﴿ قَالَ رَبِّى يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[١٠٠] فيأتي باللام في (قال) ساكنة للإشعار بالوقف ثم يصل كلامه (ربي يعلم القول)، فـ(ربي) مبتدأ وخبره (يعلم القول)، وبسكون اللام يبعده عن وهم السامع بأنه فاعل لـ (قال). ولا يمتنع هذا الإجراء في الوصل في قوله تعالى ﴿ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ﴾[١٠١]، فيجري السكون على تاء (كلمة) يجريها مجرى الوقف، ثم يصلها بكلمة (الله هي العليا).

ومن الأمثلة في إجراء الوصل على نية الوقف قوله تعالى ﴿ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾[١٠٢] فقرئ (يخرج الخب في السماوات)[١٠٣] بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى الباء قبلها، وإنما أخفي صوت الهمزة على نية الوقف ثم أُتمت القراءة (في السماوات).

ومن إجراء الوصل على نية الوقف مد الألف في (أنا) في قول الشاعر[١٠٤]:

أنـــا سـيـف الـعـشـيـرة فـاعـرفـونـي

حـمـيـداً قـد تـذريـت الـسـنـامـا

فتمطل معها الألف على حد ما تكون عليه في الوقف، والأصل أن تحذف الألف في الوصل فتقول (أنَ سيف العشيرة) ولكن الشاعر مد الألف، ليلفت السامعين مشيراً إلى فخره بشخصه وافتخاره

بمكانته فقال (أنا) وكأنه يريد الوقف، ثم وصل فقال (سيف العشيرة) وهذا المعنى لن يتحقق إلا بإثبات الألف التي يؤتى بها عند الوقف، وقد ذكر البغدادي شواهد كثيرة لهذه الظاهرة وقال: (وقد أجرت العرب كثيراً من ألفاظها في الوصل على حد ما تكون عليه في الوقف) ومن لم يلمح ذلك المعنى راح يعلل الكلام بغير وجهه، قال ابن جني في شرح تصريف المازني (أما الألف في (أنا) في الوصل فزائدة)، وقال بعضهم (إنها ضرورة الشعر)[١٠٥].

ومن الأصوات التي لا حروف لها أصوات (الهاء) ضمير المفرد الغائب ولها أصوات متباينة حسب حالتها، وتعتورها حركتان الضمة والكسرة، وتتحدد حركتها بحسب ما يسبقها، فاذا سبقتها ضمة أو فتحة كانت الهاء مضمومة، وإذا سبقتها ياء ساكنة أو كسرة كانت الهاء مكسورة.

والهاء في كلتا حالتيها المضمومة والمكسورة إذا تلاها حرف ساكن تنطق بصوت قصير نحو قوله تعالى ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾[١٠٦].

وإذا تلاها حرف متحرك وجب إشباع حركتها لتصل المضمومة إلى صوت الواو، فتمد بحركتين نحو قوله تعالى ﴿ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾[١٠٧] فتقرأ (لهو ما في السماوات) وتصل المكسورة الى صوت الياء نحو قوله تعالى ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾[١٠٨] فتقرأ (ومن آياتهي خلق السماوات).

وقد حدّد القراء مقدار هذا المدّ بحركتين، وعرفوه بأنه مدّ الصلة الصغرى، ومعنى الصلة الزيادة.

وإذا وقعت بعدها همزة وجب امتداد صوت الهاء أو الياء الى مقدار أربع حركات، فالمضمومة نحو قوله تعالى ﴿ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[١٠٩] وتقرأ (وأمرهو إلى الله)، والمكسورة نحو قوله ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ﴾[١١٠] وتقرأ (ومن آياتهي أن خلقكم...) وعرفه القراء بأنه المد الجائز المنفصل، وحددوا مقدار مدّه بأربع حركات.

وتحديد هذه الأصوات بالمشافهة والدربة المستمرة فهي من الظواهر اللغوية التي لا حرف لها يدل عليها سواء كانت بصوتها القصير أو المد الطويل. وقد رسم القراء في المصحف رموزاً صغيرة لتقريب الدلالة على صوتها.

وقد تجري على لسان الشاعر على غير ما ذكرنا من هذه الضوابط كقوله[١١١]:

وأشرب الماء ما بي نحوهُ عطش

إلا لأن عيونهْ سيل واديها

قد خرج عن الضوابط المعروفة لضمير المفرد فمط حركة الضمير في قوله (نحوه) لتصل إلى واو فقال: (نحوهو). وأما في قوله (عيونه) فأجراها في الوصل ساكنة الهاء، وقد حدد هاتين اللهجتين في قول الشاعر ضرورة الالتزام بالتفعيلات المحددة لوزن البيت، ولو قرئ بحسب حروفه المرسومة لما كشف عن لهجة قائله، وبهاتين اللهجتين قرئت آيات من الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ﴾[١١٢] فقرئ (خذوهو، فغلوهو، صلوهو، فاسلكوهو) بمط حركة الهاء[١١٣] وكقوله تعالى: ﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ ﴾[١١٤]. فقرئت (عصاهو)[١١٥] بمط الضمة. وقد قرئ بسكون الهاء في قوله

تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾[116]. وهي في لهجة أزد السراة، فهم يلتزمون بتسكين الهاء مطلقاً ، في الوصل وفي درج الكلام.

الوقف بالتشديد:

وهذا مظهر آخر من مظاهر الوقف يدل على تمكن اللسان في إظهار الحرف، وله صوت خاص به، ومن ذلك ما أنشده أبو زيد[117]:

ضخم نجاري طيب عنصري

أراد (عنصري) فشدد الراء لنية الوقف ثم أطلق ياء الإضافة من بعد، ومثله قول الآخر:

يا ليتها قد خرجت من فمه

بتشديد الميم ، كأنه نوى الوقف على الميم فثقلها ،على حد قوله في الوقف (هذا خالد) بتشديد الدال. وقد تكون اللفظة بين الوقف والوصل، واستشهد ابن جني لهذه الظاهرة ببيت الكتاب قوله[118]:

له زجل كأنه صوت حادٍ

إذا طلب الوسيقة أو زميرُ

فقوله (كأنه) -بحذف الواو وتبقية الضمة- ليس على حد الوصل ولا على حد الوقف، أما الوقف فيقتضي السكون فيقول (كأنه)، وأما الوصل فيقتضي المطل وتمكين الواو ليقول: (كأنهو) فقوله (كأنهُ) بالضمة في منزلة بين الوصل والوقف وإن كان الوقف لانقطاع نفس فالأصل مراعاة السكون على الحرف الأخير وعلى صورته المرسومة له.

ظاهرة الرَّوْم:

الرَّوم - بفتح الراء- معناه الطلب، وهذه إحدى ظواهر الوقف، فيشير بشفتيه للحركة من غير تصويت فكأنه يطلب الحركة على آخر الكلمة لبعض الدواعي اللفظية أو المعنوية نحو قوله تعالى ﴿ وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴾[119] فيضم الشفتين بعد الوقف على الراء، (فالغرور) هو الشيطان، وهو الفاعل للفعل (يغرنكم) وهو مرفوع بضمة ظاهرة على آخره فعند الوقف عليه بالسكون قد يقع اللبس بأنه نعت لما قبله بعد أن فصل بينه وبين فعله فيقتضي المقام إبعاد اللبس للحفاظ على المعنى فيجب ضم الشفتين من غير صوت ، فهي ظاهرة لا يراها إلا البصير!

ومثله الوقف على اللام في نحو (هذا العمل) فإذا سكت وجد في فيه طلباً للضمة وكأنه وقف من غير تمكن وهو يريد مثلاً أن يقول (هذا العمل مما لا يرضاه الله) لذلك يضم شفتيه ليبين أن اللسان مستمر بالنطق فيتحاشى عن السكون الخالص إلى صورة الحركة.

ومن أصوات الوقف أن يقع حرف مد قبل الأخير نحو ﴿ ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ﴾[120] ففي الوقف على الهمزة يجتمع ساكنان وللتخلص منه إما أن يمد الألف، ويسميه القراء (المد المتصل)، أو يروم الضمة على الهمزة من غير مد؛ إذ لا يجتمع المد والروم في وقت واحد.

والوقف منه ما هو متمكن أو غير متمكن ولكليهما صوت لا يجري على وتيرة واحدة فالوقف في المتمكن على نحو (قد رحل الناس) بالسكون المحض أمر جليّ.

أما الوقف للاستراحة مع نية التواصل فهو وقف غير متمكن وكأن المتكلم يريد حض المخاطب قبل أن يكمل كلامه فيقول (قد رحل الناس) بإشمام

السين ضمة خفيفة لا يكاد يسمع لها صوت، وبعد السكت يقول (وأنت مقيم)، وعلى ظاهرة الروم هذه تحمل القوافي المطلقة في نحو قول امرئ القيس[١٢١]:

أغــــركِ مــنـي أن حـبـكِ قـاتـلـي

وأنـكِ مـهـمـا تـأمـري الـقـلـب يـفـعـلِ

بكسر اللام وكأنه يريد أن يقول: يفعل الذي تطلبينه، وقول النابغة[١٢٢]:

أزف الـتـرحـلُ غـيـرَ أن ركـابـنـا

لـمـا تَــزُلْ بـرحـالـنـا وكَــأنْ قَـدِ

وكأنه يريد أن يقول (وكأنها قد زالت برحالنا)، وهو من باب التذكر بالشيء فيجري بصوت يشعر السامع أن المتكلم مستمر في كلامه، ولابن جني تعليل لهذه الظاهرة قال: (وإنما مطلت) ومدت هذه الأحرف في الوقف لما يشعر بالتذكر ومواصلة الكلام فلو وقف عليها غير منقولة ولا ممكنة المدة لما وجد دليل عند السامع على ما في نفس المتكلم من إتمام الكلام، وقال: (لما وقفت ومطلت الحرف علم بذلك السامع أنك متطاول إلى كلام تال للأول ومتعلق به) [١٢٣] وهذا أشبه بالفرق بين صوت المخبر في نحو: (أنا فعلت هذا)، وصوت المستنكر: (أنا فعلت هذا ؟).

ظاهرة الإشمام:

تضاربت أقوال علماء اللغة في تحديد مصطلح الروم ومصطلح الإشمام، ووقع الكثير منهم في اللبس بينهما، والكوفيون يسمون الإشمام روماً، والروم إشماماً[١٢٤].

ومنهم من عرفهما بعبارات غامضة، أو يمثل للإشمام ويصفه بصفات الروم، والعجب أن يقع هذا الاضطراب في تعريف ظاهرتين معلومتين هما من ظواهر اللغة الظاهرة ومن مصطلحات القراء المتداولة على ألسنتهم قديماً، واتباعا لمنهج من انجلى له أمرهما نحددهما بأن الروم من مظاهر الوقف، والإشمام في حشو الكلمة.

ويتحدد صوت الحرف بحسب ما يعتوره من السكون والحركات وحروف المد، والحركات في الظاهر ثلاث هي الضمة والفتحة والكسرة ولكن من دقائق النظر بالنطق نجد أن هناك حركات أخرى خفية، فبين كل حركتين حركة[١٢٥].

والحركة هي الوسط بين السكون وحرف المد، والسكون هو أخف من المد ، لذلك يشمون الحركة بالسكون طلباً للخفة، وما هو بالسكون المحض، وإنما هو بشم الحرف بحركة مختلسة مختفاة لا يعتد بها حتى إنها لا تكسر وزناً ، ويسمعها القريب دون البعيد، وهذه الظاهرة الصوتية جلية ظاهرة في لسان العامة[١٢٦].

وقد يلحق الحرف حرف مماثل له عند إشمامه بالسكون فيقع الإدغام بينهما إدغاماً خفيفاً كاجتماع الراءين في نحو قوله تعالى ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ﴾[١٢٧] فعند إشمام الراء الأولى يؤتى بضمة مختلسة مختفاة ولا يجوز التسكين المحض لئلا يجتمع ساكنان، فالهاء قبل الراء ساكنة فيقرأ (شهر رمضان) [١٢٨] وقال الصفاقسي[١٢٩] (إن هذا إدغام محض) ، وقد جادل عن رأيه فقال: (فلنصدع بالحق ونترك التطويل بجلب الأقاويل فنقول الذي قرئ به هو الإدغام المحض وهو الحق الذي لا مرية فيه).

ومن أمثلة الإشمام في اجتماع الحرفين المتماثلين كاجتماع النونين في قوله تعالى ﴿ مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا

عَلَىٰ يُوسُفَ ﴾(١٣٠) فأصلها (تأمننا)(١٣١) أو بالإدغام مع إخفاء الحركة(١٣٢) أو بالإدغام مع الإشمام بالضم(١٣٣)، وقرئ (تئمنا) بكسر حرف المضارعة على لغة قيس(١٣٤) وقرئ (تيمنا) بقلب الهمزة ياء بمجانسة الكسرة قبلها(١٣٥)، وقرئ (تأمنا) بنقل حركة النون إلى الميم(١٣٦). ونحو ﴿ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي ﴾(١٣٧) وأصله (مكنني) فأسكن النون ثم أدغمها مع النون بعدها. ونحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ ﴾(١٣٨) وأصله (تأمرونني) فحذف الفتحة وأسكن النون وأدغمها بالنون بعدها. وقد جاز اجتماع الساكنين ههنا؛ إذ الواو قبلها ساكنة وهي حرف مد فهي كالألف في قوله تعالى: ﴿ ٱلضَّآلِّينَ ﴾(١٣٩).

ومن الآيات التي قرئت بالإشمام قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾(١٤٠) قرئ الواو في (يعفو) بإشمام الفتحة سكوناً خفياً(١٤١) وتراءى لهم أنه سكون محض فعللوه، قال ابن جني (وسكون الواو من المضارع في موضع النصب قليل)(١٤٢) وقد قرروا أن الإشمام لا يكسر وزناً، كالإشمام في (يؤرقني) في قول الشاعر:

متى أنام لا يؤرقني الكري
ليلاً ولا أسمع أجراس المطي

فأشموا القاف المضمومة باختلاس حركتها لتقرب من السكون، قال سيبويه: وسمعت بعض العرب يشمها الضمة. ونحو قول امرئ القيس(١٤٣):

فاليوم أشرب غير مستحقب
إثماً من الله ولا واغلِ(١٤٤)

فقوله (أشرب) بإشمام الباء بحركة مختلسة مختفاة فلا تؤثر على الوزن لأنها إلى الحركة أقرب من السكون، والذين لم يلحظوا هذا الإشمام في الحرف حكموا بأنه ساكن وأنه خارج عن القواعد للضرورة الشعرية، ولو حكمنا عليه بالحركة لاختل الوزن ولخرج إلى بحر آخر، ولحكموا على امرئ القيس الشاعر الجاهلي بالجهل بالأوزان.

ومن الإشمام في قول أبي دواد(١٤٥):

فأبلوني بليتكم لعلي
أصالحكم وأستدرج نويا

فأشم الحاء في قوله (أصالحكم) بين الضمة والسكون.

وقد كثرت آراء النحاة في تعليل كثير مما ورد بالإشمام ولا سيما في ظاهرة تسكين الياء في الاسم المنقوص كقول الشاعر(١٤٦):

كأن أيديهن بالقاع القرقْ
أيدي جوار يتعاطين الورقْ

بإشمام حركة الياء في (أيديهن) بين الفتحة والسكون، واستشهد سيبويه على مثله بقول الشاعر(١٤٧):

سوى مساحيهن تقطيط الحقق
تقليل ما قارعن من سمر الطرق

فقوله (مساحيهن) مفعول به وقد أشم حركة الياء بين الفتحة والسكون، وما هو بالسكون المحض.

قال ابن جني (وهذا كثير جداً في كلام العرب)، ومن لم يدركوا هذا الإشمام ظنوا أن الياء ساكنة فاحتالوا على تعليله وقالوا هذا من تسكين المنقوص في حالة النصب للضرورة(١٤٨).

وكذلك قال البغدادي: (إن تسكين الياء في (أيديهن) ضرورة والقياس فتحها، وقال ابن جني: (شبهت الياء بالألف لقربها منها، فجاء عنهم مجيئاً كالمستمر)[١٤٩].

وفي قوله تعالى ﴿ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ ﴾[١٥٠] وجوه كثيرة من الإشمام: فقرئ باختلاس الكسرة من الهمزة[١٥١] وقرئ قريباً من السكون وما هو بالسكون المحض[١٥٢] وقرئ (باريكم) بقلب الهمزة ياء ساكنة[١٥٣] وقرئ (باريكم) بالإشباع وهو بصوت أخف من الياء الساكنة[١٥٤] وكل هذه القراءات تتلقى مشافهة فالإشمام فيها بأصوات غير ذات حروف مرسومة تدل عليها.

وقد بذل القراء جهدهم في تحديد الصوت في الإشمام فوصفوه بالتوسط مثلاً أو بالطول أو فويق التوسط ، كما وصفوا الظواهر الصوتية الأخرى كالروم والتسهيل وهمزة بين بين، ولكن ذلك الوصف قاصر عن أدائه نطقاً بحسب حروف الكلمة. حيث يقتضي لكل ظاهرة من هذه الظواهر حرفاً له صورته الدالة عليه.

الاختلاف في التعليل:

ولخفاء الصوت كانوا يختلفون في حكمهم على قراءة الكلمة حتى قالوا: إن أبا عمرو كان يحذف الحركة ويسكن الهمزة في نحو (بارئكم). وقال سيبويه: إنه كان يختلس الحركة فلا يحذفها البتة. وبعضهم ذكر أنه كان يشم الهاء المكسورة بشيء من الفتح في دال ﴿ يَهِدِّيٓ ﴾[١٥٥] والخاء من ﴿ يَخِصِّمُونَ ﴾[١٥٦] بفتح مكتسب من فتحة الياء قبلها ، وكل هذا من الخفاء الدقيق بصوت الحرف[١٥٧] .

حركة حرف المضارعة:

ومما يحمل على ظاهرة الإشمام كسر حرف المضارعة ما عدا الياء ، فيقولون (تعلم) وما هي بكسرة محضة وإنما هي حركة مختلسة إلى كسرة غير مشبعة فهي قريبة من السكون، وهي ظاهرة في لسان قبيلة بهراء وربيعة وبني أسد وتسمى (التلتلة)[١٥٨]. وقد وردت آيات كثيرة قرئت أفعالها بكسر حرف المضارعة، فقرئ ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾[١٥٩]. بكسر التاء ويدل على أن التاء ههنا بكسرة مختلسة أنها لو كانت بكسرة محضة للزم ترقيق الراء بعدها[١٦٠]. وقرئ قوله تعالى ﴿ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ ﴾[١٦١] بالتاء المكسورة.

وقرئ ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[١٦٢] بكسر النون[١٦٣] قال ابن هشام: وسمعت بدويا يقول في المسعى (اللهم إنك تعلم ما لا نعلم) بكسر حرف المضارعة التاء والنون[١٦٤].

وقد التزم أهل الحجاز بكسر همزة الفعل (إخال) وورد في الحديث (ما إخالك سرقت) أي ما أظنك بكسر الهمزة[١٦٥].

وأما الياء فلا تكسر، قال ابن هشام: ولم يجيزوا كسر الياء لثقل الكسرة عليها[١٦٦].

وفي كسر حرف المضارعة ضوابط وضعها علماء اللغة بحسب استقرائهم للأفعال التي وردت على لسان العرب، ويكاد يخفى صوت الحرف المكسور بخفائه خلسة فهو بصوت مختلس بين كسرة وسكون، ولا صورة له في الرسم، وكم في اللهجات العامية من ظواهر يدق على السمع تحقيقها!

ومن ظاهرة الإشمام الميل في نحو (السلام عليكم) يميلون بضمة كاف الخطاب الى كسرة مختفاة وهي ظاهرة في لهجة ربيعة وتسمى (لهجة الوشم) نسبة إلى بلدهم القاطنين فيه[١٦٧].

ولو قارنا بين لهجة قريش واللهجات العربية الأخرى لوجدنا أن منشأ تلك اللهجات هو إخفاء الصوت بالحرف ليظهر بصوت حرف آخر قريب منه أو لا يكاد يظهر له صوت، ولذلك أطلقوا على لهجة قضاعة (الغمغمة) من الغمة والخفاء[١٦٨].

الإشمام لمجاورة حرف اللين:

وإذا وقع بعد الحرف حرف لين جنح اللسان إلى إشمامه ففي نحو (الصيف) تشم الصاد بكسرة لمجاورتها لحرف (الياء) بعدها وفي نحو (الصوم) تشم الصاد بضمة لمجاورتها لحرف (الواو) بعدها. وفي هذا الإشمام يظهر بجلاء سهولة النطق بالكلمة ولذلك يكثر على لسان العامة.

الإشمام بالحرف:

وهذا نوع آخر من الأصوات يندرج في ظاهرة الإشمام ويجري على الحرف الذي له قرب مع غيره من الحروف، فالصاد قريبة من الزاي في بعض الصفات فتشتركان في الصفير وفي الجهر ففي قوله تعالى ﴿ ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾[١٦٩] أشربوا الصاد زاياً إما بصوت صريح أو بصوت خفي. وللصاد تقارب مع السين أيضاً، فكلتاهما مخرجهما من طرف اللسان ومن بين الثنايا العليا والسفلى وكلتاهما تتصفان بالهمس والرخاوة وهما من حروف الإصمات فلهذا التقارب بينهما أشربت الصاد سيناً فقرئ: (السراط المستقيم)[١٧٠]. وأشكال هذه الظاهرة مبنية على أصوات قد تعارف عليها القراء فهي تتلقى من أفواههم وليس لها حروف تدل عليها.

وكما بدت ظاهرة الإشمام في إخفاء الحركة وكأنها فيه محذوفة بدت ظاهرة مطها وإطالتها في الكلام وكأنها حرف مد زائد، واستشهدوا على ذلك بقول الشاعر وقد مط ضمة الراء في (أنظر) بإشباعها لتصل إلى ما يقرب من صوت (الواو) في قوله[١٧١]:

وإنني حوثما يثني الهوى بصري
من حوثما سلكوا أثني فأنظورُ

ومهما قيل في روايات البيت، فإنه يدل على أن الشاعر بلغته هذه يميل إلى الضم، يدل على ذلك قوله (حوثما) في الشطرين بدل (حيثما) وقال (فأنظور) حيث أشبع الضمة فنشأت قريباً من (الواو) وما هي بالواو الخالصة، فإذا أنشد البيت لا يكاد ينكرها السمع لأنها مخفية الصوت، ولمثل هذه الظاهرة شواهد كثيرة وكانت سبباً من أسباب اختلاف تعليلات أهل اللغة فيما ورد عن لسان العرب، وبالوقوف على هذه الظواهر تتضح لغاتهم، فاللغة مبنية على أصوات في كثير منها قصرت عن تصويرها الحروف الهجائية المحدودة.

التفخيم والترقيق:

الأصل في الحرف أن ينطق بصوته ومن مخرجه المحدد له، ويتحدد صوت الحرف بإتيانه ساكناً وقبله همزة مثل: أب. أخ وبذلك يدرك صوته الطبيعي، وقد يعتريه الترقيق فيسفل، أو التفخيم فيعلو، ويراد بالتفخيم ربو الحرف وتسمينه ، ومن الأحرف ما يكون مفخماً دائماً كأحرف الاستعلاء السبعة المجموعة في قولهم (خص ضغط قظ) وقد رسموا لتفخيمها درجات: فأقواها إذا كان الحرف بعد ألف مثل (ضارب) ثم الأدنى إذا كان الحرف مفتوحاً مثل (ضَرب)، ويليه ضعفاً إذا كان مضموماً مثل (ضُرب) ويليه في الضعف إذا كان مكسوراً مثل (ضِفة).

وأما إذا كان حرف الاستعلاء ساكناً فمرتبة

في اللغة العربية أصوات لا حروف لها

تفخيمه بحسب حركة الحرف الذي يسبقه فأقواها إذا كان بعد فتح مثل ﴿ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾(١٧٢)، ثم إذا كان بعد ضم مثل ﴿ مُّطْمَئِنَّةً ﴾(١٧٣)، وأدناها إذا كان بعد كسر مثل ﴿ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴾(١٧٤).

وكحرف الراء، فمخرجه من غار الحنك الأعلى، وما كان مخرجه من الغار يغلب عليه التفخيم ولكنه قد يكتنفه ما يدعو إلى ترقيقه كالكسرة سواء كانت الراء مكسورة مثل ﴿ مَّرِيجٍ ﴾(١٧٥) أو كان قبلها كسرة مثل ﴿ فِرْعَوْنَ ﴾(١٧٦) وللأئمة من القراء تفصيل في درجات تفخيمها وترقيقها. وليس لهذه الظاهرة حروف تدل عليها.

وكذلك اللام فالأصل فيها أن تفخم بتصعيدها إلى الحنك الأعلى، وأشد حالات تفخيمها في لفظ الجلالة (الله) إذا لم يسبقها كسر مثل ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾(١٧٧) ﴿ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ ﴾(١٧٨) -بضم الهاء من (عليهُ)-. فإن سبقها كسر اعتراها الترقيق مثل: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾(١٧٩).

ومن ظاهرة التفخيم أصوات حروف الاستعلاء (ص ض ط ظ ق) عند خفاء صوت النون قبلها مثل (ينصرون، منضود، ينطقون، ينظرون، ينقلبون).

وإخفاء صوت النون بغنّة عند مجاورة أحرف الاستعلاء يتلقاه المتعلم بمشقة من فم المعلم، وأشق منه ترقيق الغنّة فيما سوى ذلك من الحروف، نحو (كنتم، وأنفقتم) وللأئمة القراء تمكن في أداء هذه الأصوات بحسب التلقي والدربة المتواصلة.

النبرات واختلاف الأصوات:

لعل هذه المسألة هي من دقائق بلاغة المتكلم؛ لأنها مبنية على مراعاة المعنى في نفسه، فهو يؤديه بصوت محدد وبنبرة خاصة تكشف عن المعنى المقصود في نفسه، فالأصوات تختلف تبعاً للنبرات المختلفة، والنبرة تختلف تبعاً للمعنى الذي يقصده المتكلم، وأمثلة هذا الباب للاستدلال عليه لا تحصر فلام التوكيد نبرتها خفيفة، واللام الجارة نبرتها شديدة.

وإنما خفت نبرة لام التوكيد؛ لأنها زائدة في الكلام ويمكن الاستغناء عنها، فاللام في (لهم) هي للتوكيد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾(١٨٠)، فالنبرة تقع على قوله: (هم المنصورون) لتبين أنها جملة من مبتدأ وخبر، ومثلها قوله: (لهم الغالبون) ولو نطق باللام بنبرة قوية وبصوت حرف الجر لفسد نظم الكلام.

وأما اللام الجارة فتقع عليها نبرة شديدة؛ إذ هي أصل في الجملة نحو قوله تعالى: ﴿ لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ ﴾(١٨١) وليس لهاتين النبرتين صورة إلا بالتلقي مشافهة.

ومما يلتبس في أفواه كثير من الناطقين صوت (ما)، فنبرة الصوت على (ما) النافية هي غير النبرة عليها في حالة الاستفهام، وهي غير نبرتها في التعجب في نحو ﴿ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴾(١٨٢) حيث يمتد الصوت بها مرتفعاً بنبرته.

ونبرة (ما) الموصولة هي غير نبرة (ما) الحرفية واقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ﴾(١٨٣) فـ(ما) نافية، ونبرة الصوت بها تقع على الميم، أما من ظنها اسماً موصولاً فيقرؤها بصوت سهل لا نبرة فيها وكأنه يقرأ (والذي أنزل) فيفسد المعنى ويبتعد عما تدل عليه الآية. فالقارئ يلزمه أن يدرك المعنى

ليؤدي الحرف بنبرة تناسبه كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ﴾[١٨٤] فنبرة (ما الشرطية) ههنا واطئة مخفية، وهي تختلف عن نبرة (ما) النافية بعدها في قوله ﴿ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ﴾[١٨٥] فهي بنبرة شديدة وعالية، وبعدهما تأتي (ما) الشرطية ثانية في قوله ﴿ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ ﴾[١٨٦] وباختلاف النبرات التي يقتضيها المعنى تختلف الأصوات!

ومما يقتضيه المقام وجوب إدراك النبرات الفارقة بين الكلمات المتجانسة كقول الحريري في مقامة الواعظ عمن مات (ويخلى بين ودوده ودوده)[١٨٧] فالأولى (ودوده) حبيبه، والثانية (ودوده) الواو فيها عاطفة، ولو قال امرؤ لأخيه وهو ينكر عليه أمره: (ما لك قد ضيعت مالك!) لاقتضاه أن يجعل من نبرات صوته ما يتفق مع مقصده في الكلام فـ (ما) الأولى استفهامية و(ما) الثانية هي من بنية الكلمة (مال) مضافة إلى كاف الخطاب، وبين نبرة صوتيهما بون يدركه السامع ويلتزم به المتكلم.

وهناك أمثلة كثيرة من النبرات المختلفات، فإن النبرة على الجار والمجرور تحدد ما يتعلق به، فقوله تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ﴾[١٨٨] فـ (عنها) متعلق بالفعل (يسألونك) والتقدير: (يسألونك عنها كأنك حفي) ، والحفي هو العالم، وقد جاءت الآية توكيداً لما قبلها في قوله (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ) ولا يصح تعلقه بـ (حفي) فلا يقال أنت حفي عنها، وإنما يقال أنت حفي بها[١٨٩].

فتقرأ بنبرة عالية في قوله (يسألونك) وبالنبرة نفسها في قوله (عنها): وأما قوله (كأنك حفي) فنبرتها أقل وأضعف ليتضح بالصوت تعلق (عنها) بقوله (يسألونك). ولا يخفى ذلك على من يحاول قراءتها حسب هذا المعنى. ومثل آخر قوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ﴾[١٩٠] فقوله (في الكلالة) متعلق بقوله (يستفتونك) والأصل في نظم الكلام (يستفتونك في الكلالة قل الله يفتيكم) فنبرة الجملة (قل الله يفتيكم) تكون على غير نبرة الجملة المفصولة وهي (يستفتونك) (في الكلالة)، وفي تقديم (قل الله يفتيكم) وفصلها للجملة التي اكتنفتها للاهتمام بها ليقرر أن الله تعالى قد تكفل بالفتيا في مطلق أموركم. ورسم الكلمة حسب قواعد الإملاء له وجه في تحديد القراءة ومعناها، فإذا كانت (ما) كافة اتصلت بالكتابة في نحو ﴿ إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَٰحِرٍ ﴾[١٩١] فكيد منصوب وهو مفعول به، وأما إن كانت اسماً فتستقل بالكتابة وتنفصل نحو (إن ما صنعوا كيد ساحر) فهي اسم (إن) وخبرها (كيد ساحر).

ولكلتا القراءتين نبرة خاصة ففي (إنما صنعوا كيد ساحر) تكون الشدة ووطء اللسان على نهاية الكلمة (ما). وفي (إن ما صنعوا كيد ساحر) تكون النبرة شديدة على (إن) ويأتي صوت (ما) بعدها واطئاً ليناً سهلاً وهي بمعنى (الذي)، وهي قريبة من صوت (ما) الشرطية في نحو ﴿ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ ﴾[١٩٢]، وبتباين النبرات على (ما) يتحدد المعنى.

ونحو قوله تعالى ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ ﴾[١٩٣] واقرأ قول الشاعر[١٩٤]:

واصل خليلك ما التواصل ممكن

فلأنت أو هو عن قريب راحلُ

فلو قرأت (ما) بنبرة النافية لفسد المعنى في

دلالة الكلام.

وقوله تعالى ﴿ فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِٱلدِّينِ ﴾[١٩٥] فتقرأ (ما) بنبرة تدل على الاستفهام المشعر بالتعجب ، أي: فأي شيء ينسبك إلى الكذب وإنكار الجزاء يوم القيامة بعد هذا البيان القاطع والبرهان الساطع، وهي غير نبرة (ما) النافية ويحدد ذلك المعنى في نفس القارئ، وسبيل كل هذا هو التدبر في الآيات الكريمة ومقاصدها.

وتدبر قوله تعالى ﴿ وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ ﴾[١٩٦] فـ(ما يعبدون) عطف على الضمير المنصوب في (اعتزلتموهم) فتقدر (ما) مصدرية أو موصولة أي: وإذ اعتزلتموهم وعبادتهم أو معبوداتهم إلا الله، وعلى كلا التقديرين فإن (ما) ليست بنافية، لذلك تقرأ بنبرة خفيفة وواطئة.

ومن ظنها نافية لوجود أداة الاستثناء بعدها فقرأها بنبرة شديدة أفسد دلالة الكلام، وفات المقصود من معنى الآية. إن أداء النص بصوت حسب النبرة الدالة على المعنى المقترن بالتدبر هو الترتيل الواجب.

ومن أمثلة (ما) التي يجب تحديد نبرتها تجنباً من فساد المعنى قول الشاعر[١٩٧]:

رب ما تكره النفوس من الأمـ

ـر له فرجة كحل العقالِ

فـ(ما) اسم موصول مبتدأ وخبره (له فرجة كحل العقال) فتكتب منفصلة، ولو كتبت متصلة على صورة (ربما) وقرئت بنبرة على أنها كافة لـ (رب) لفسد المعنى واضطرب نظم الكلام. وتقول (إن ما أنشدته فصيح، وإن ما قلته مليح) فـ (ما) اسم موصول مبتدأ وخبره فصيح فلو كتبت (إنما) وبنبرة على أنها حرف لفسد المعنى واضطرب نظم الجملة.

ومن أمثلة (ما) النافية وضرورة فصلها في الكتابة قول المادح[١٩٨]:

جيم جميع الخلق تشهد أن ما

عم الورى إلا نوال محمدِ

فتقرأ بنبرة (ما) النافية لوقوع أداة الحصر بعدها، وفي قول الأفوه الأودي[١٩٩]:

فوالله ما فارقتكم قالياً لكم

ولكن ما يقضى فسوف يكونُ

فـ (ما فارقتكم) نافية، وقوله (ولكن ما يقضى) (ما) هنا اسم موصول، ولكل منهما نبرتها الخاصة.

ومن أدق النبرات التي يجب مراعاتها في (ما) إذا كانت زائدة حيث يكاد يخفى بها الصوت كما في قوله تعالى ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ﴾[٢٠٠].

وكقول ابن قتادة[٢٠١] لما سأله عمر بن عبد العزيز عن نسبه فقال:

أنا ابن الذي سالت على الخد عينه

فـرُدَّتْ بكفِّ المصطفى أَيَّما رَدِّ

وعادت كما كانت لأول أمرها

فيا حُسْنَما عينٍ، ويا حُسْنَما خَدِّ

فـ(ما) زائدة في (أيما) و(حسنما) ولها نبرة يكاد الصوت معها يخفى ولا يظهر.

وكل هذه النبرات تؤدى بأصوات متفاوتة بحسب

المعاني التي يتضمنها الكلام وبحسب إدراك المتكلم لها، ومن هنا كان التفاوت لدى القارئين والخطباء والمنشدين وتقدير السامعين لهم. وعليها بني الأداء في ترتيل آيات الكتاب العزيز.

نتيجة البحث:

يحق للناظر في هذا البحث أن يحكم بأنه قد تضمن نتائج كثيرة تدل عليها الأمثلة التي عرضناها بإيجاز لنبرهن بها على أن اللغة العربية مبنية معانيها على حركاتها وأصواتها ونبرات حروفها يؤديها المتكلم لتحقيق المعاني التي يقصدها.

وتلك الأصوات غير محصورة وغير مرسومة، وقد فصلنا القول أن بين كل حركتين من الحركات الثلاث حركة أخرى خفية، ولحروف المد الثلاثة درجات في أصواتها، وبعض الحروف تفخم وبعضها يميل به اللسان، وأخرى تشم وغيرها يقع (بين بين) وقد وصف علماء اللغة والأئمة من القراء هذه الظواهر اللغوية وحددوا لها أصواتها من غير حروف مرسومة لها، ولا غرابة في كل ذلك وليس هذا من خلل أو نقص في اللغة العربية فإن من يتتبع اللغات يقف على كثير من هذه الظواهر وكلها تخضع لناموس واحد هو أن المشاعر والعواطف والمعاني والغايات لدى الإنسان في كلامه لا تكاد تحصرها الحروف المحدودة المعدودة.

ومع كل هذا الذي قدمناه فإنه مما لا شك فيه أن العربية بظواهرها اللغوية قد فسرها علماء اللغة وبنوها على أشبه ما يكون بالقواعد، فإن لم يكن لها قواعد فقد حدد العلماء لها ضوابط عامة كالتي وقفنا عليها من ظاهرة الإمالة وظاهرة قلب الحرف أو إخفائه أو إدغامه، وظاهرة التسهيل والإشمام والروم وظاهرة التفخيم والترقيق وكلها ترجع إلى ما يحس به المتكلم من المعاني في نفسه، وبتفسيرها تنكشف لنا بوضوح العلاقة بين اللهجات العربية وندرك المراحل التي ابتعدت بها الألفاظ في اللهجة الفرعية تدريجياً عن اللغة الأم. وهناك ظواهر أخرى كثيرة لهذه اللغة العربية السامية التي اختارها الله لكتابه العزيز يطول الكلام في الحديث عنها كما قدمنا ذلك في المقدمة.

وما قدمناه إنما هو لإثارة المحاورة وعسى أن يكون منطلقاً للباحثين في مثله لتكمل جوانبه. ففي العربية من الظواهر ما يمتع النظر، ويبهج النفس ويشرح الصدر افتخاراً بهذه اللغة التي أعزها الله تعالى بكتابه العزيز، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش :

١. سورة الحجرات، الآية ٢.
٢. سورة الحجرات، الآية ٣.
٣. سورة لقمان، الآية ١٩.
٤. سورة الكهف، الآية ٩٣.
٥. ينظر: مولد اللغة الصفحة: ١٧.
٦. نظام العالم والأمم: ١٣١/٢.
٧. سورة هود، الآية ٤١.
٨. وبها قرأ حفص وحمزة والكسائي، معجم القراءات: ١١١/٣.
٩. سورة الفاتحة، الآية ٤.
١٠. وبها قرأ الكسائي، معجم القراءات: ٩/١.
١١. وبها قرأ يحيى بن يعمر، معجم القراءات: ٩/١.
١٢. وبها قرأ أبو هريرة وأبيّ، معجم القراءات: ٩/١.
١٣. سورة هود، الآية ٤١.
١٤. سورة الممتحنة، الآية ١.
١٥. سورة النور، الآية ٣٣.
١٦. مذكرة في التجويد: ٢١.

١٧. سورة الفاتحة، الآية ٧.

١٨. سورة النساء، الآية ٥.

١٩. سورة النساء ، الآية ١٢٣.

٢٠. سورة البقرة، الآية ٩١.

٢١. المقتضب: ١٥٥/١.

٢٢. سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

٢٣. سورة الفتح ، الآية ٤.

٢٤. سورة طه ، الآية ٧١.

٢٥. ينظر: لسان العرب مادة (أزر): ٤/ ١٦.

٢٦. النهاية: ١/ ٤٤، لسان العرب مادة (أثر): ١٧/٤.

٢٧. كتاب سيبويه: ٢/ ١٦٤، المقتضب: ١٥٧/١.

٢٨. سورة البقرة، الآية ٧١.

٢٩. وبها قرأ السوسي، معجم القراءات: ٧٢/١.

٣٠. سورة البقرة، الآية ٣.

٣١. وبها قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم وغيرهم، معجم القراءات: ١٨/١.

٣٢. سورة الأعراف، الآية ١٥٠.

٣٣. وبها قرأ السوسي، معجم القراءات: ٤٠٥/٢.

٣٤. سورة البقرة، الآية ٢٨٣.

٣٥. معجم القراءات: ٢٢٨/١.

٣٦. سورة الأنعام، الآية ٧١.

٣٧. سورة الناس، الآية ١.

٣٨. وبها قرأ ورش، ينظر تفسير الرازي: ١٩٨/٣٢، معجم القراءات: ٢٨١/٨.

٣٩. سورة البقرة، الآية ٧١.

٤٠. وبها قرأ نافع، ينظر معجم القراءات: ٧٢/١.

٤١. الخصائص ٩٠/٣.

٤٢. سورة البقرة، الآية ٢١١.

٤٣. سورة القلم، الآية ٤٠.

٤٤. سورة الإسراء، الآية ١٠١.

٤٥. سورة يونس، الآية ٩٤.

٤٦. سورة الأحزاب، الآية ٥٣.

٤٧. سورة قريش، الآية ١.

٤٨. وبها قرأ عكرمة، معجم القراءات: ٢٣٩/٨.

٤٩. سورة الماعون، الآية ١.

٥٠. وبها قرأ الكسائي، معجم القراءات: ٢٤٩/٨، وينظر: تفسير الرازي: ٣٢ /١١٣.

٥١. تفسير الرازي: ١١٣/٣٢، لسان العرب مادة (رأى): ١٤/ ٣٩٣.

٥٢. لسان العرب مادة (رأى): ٣٩٢/١٤.

٥٣. تفسير الرازي: ١١٣/٢٣، لسان العرب مادة (رأى): ٢٩٣/١٤.

٥٤. سورة البقرة، الآية ١٤.

٥٥. ينظر: لسان العرب مادة (هزأ): ١٨٣/١، معجم القراءات: ٢٨/١.

٥٦. الخصائص: ١٥٠/٣، لسان العرب مادة (ويل): ٧٤٠/١١.

٥٧. سورة الإخلاص، الآية ٤.

٥٨. سورة البقرة، الآية ٢٤٧.

٥٩. وبها قرأ نافع، معجم القراءات: ١٩٠/١.

٦٠. سورة النساء، الآية ١١٢.

٦١. معجم القراءات: ٢/ ١٠٠.

٦٢. سورة البقرة، الآية ٦.

٦٣. معجم القراءات: ٢١/١.

٦٤. سورة يوسف، الآية ٩٠.

٦٥. معجم القراءات: ١٩٠/٣.

٦٦. كتاب سيبويه: ١٩٧/٢، المقتضب: ١٥٥/١.

٦٧. الخصائص: ٢ /١٤٤.

٦٨. ينظر لسان العرب، مادة (روم): ٢٥٨/١٢.

٦٩. سورة محمد، الآية ١٨.

٧٠. سورة الأعراف، الآية ٤٧.

٧١. معجم القراءات: ١٩٠/٦ .

٧٢. معجم القراءات: ٣٦٤/٢.

٧٣. لسان العرب مادة (عنن): ٢٩٥/٣.

٧٤. لسان العرب مادة (بهر): ٨٥/٤.

٧٥. لسان العرب مادة (أوس): ٢٢٤/٦.

٧٦. سورة الفاتحة، الآية ٧.

٧٧. وبها قرأ أيوب السختياني، ينظر الخصائص: ٣ /١٤٧، معجم القراءات: ١٤/١.

٧٨. سورة الرحمن، الآية ٣٩.

٧٩. وبها قرأ عمرو بن عبيد، معجم القراءات: ٥٤/٧.

٨٠. الخصائص: ٣/ ١٢٧، ١٤٨.
٨١. سورة الروم، الآية ٢٨.
٨٢. سورة النحل، الآية ٥٣.
٨٣. سورة البقرة، الآية ١٦.
٨٤. سورة النساء، الآية ٧٨.
٨٥. سورة الإسراء، الآية ٣٣.
٨٦. سورة البقرة، الآية ٦٠.
٨٧. سورة طه، الآية ١١٤.
٨٨. سورة يونس، الآية ٨٩.
٨٩. سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
٩٠. سورة الأعراف، الآية ١٧٦.
٩١. سورة النساء، الآية ٦٤.
٩٢. سورة يوسف، الآية ٨٠.
٩٣. سورة آل عمران، الآية ٧٢.
٩٤. سورة المرسلات، الآية ٢٠.
٩٥. سورة الكهف، الآية ١٩.
٩٦. ينظر: معجم القراءات: ٣/٣٥٥.
٩٧. سورة لقمان، الآية ١٩.
٩٨. سورة نوح، الآية ١٢.
٩٩. سورة القصص، الآية ٢٥ .
١٠٠. سورة الأنبياء، الآية ٤.
١٠١. سورة التوبة، الآية ٤٠.
١٠٢. سورة النمل، الآية ٢٥.
١٠٣. وبها قرأ أبي وعيسى وعكرمة، المقتضب: ١/١٦٠، معجم القراءات: ٤/٣٤٧.
١٠٤. خزانة الأدب: ٥/٢٤٢.
١٠٥. خزانة الأدب: ٥/٢٤٣.
١٠٦. سورة البلد، الآية ١٠.
١٠٧. سورة النساء، الآية ١٧١.
١٠٨. سورة الروم، الآية، ٢٢.
١٠٩. سورة البقرة، الآية، ٢٧٥.
١١٠. سورة الروم، الآية ٢٠.
١١١. الخصائص: ١/٣٧١، ٢/١٨، خزانة الأدب: ٥/٢٧٠، ٦/٤٥٠.
١١٢. سورة الحاقة، الآيات ٣١، ٣٢، ٣٣.
١١٣. الخصائص: ٢/١٨، معجم القراءات: ٨/١٠٠.
١١٤. سورة الأعراف، الآية ١٠٧.
١١٥. معجم القراءات: ٢/١٠٠.
١١٦. سورة آل عمران، الآية ٧٥، وهي قراءة أبي عمرو وهشام، معجم القراءات: ٢/١٠٠.
١١٧. خزانة الأدب: ٢/٩٢.
١١٨. الخصائص: ١/١٢٧.
١١٩. سورة لقمان، الآية ٣٣.
١٢٠. سورة النازعات، الآية ٢٧.
١٢١. خزانة الأدب: ٩/١٨.
١٢٢. خزانة الأدب: ٧/١٩٧.
١٢٣. الخصائص: ٣/١٢٨.
١٢٤. معجم القراءات: ١/١٣٢.
١٢٥. ينظر: الخصائص: ٣/١٢٠.
١٢٦. القاموس المحيط مادة (شمم): ٤/١٣٧، ولسان العرب: ١٢/٣٢٦.
١٢٧. سورة البقرة، الآية ١٨٥.
١٢٨. وبها قرأ عاصم وأبو عمرو ومجاهد، معجم القراءات: ١/١٤٣.
١٢٩. كتاب الغيث: ١٥٠.
١٣٠. سورة يوسف، الآية ١١.
١٣١. وبها قرأ طلحة والحسن، معجم القراءات: ٣/١٥٢.
١٣٢. وبها قرأ نافع وابن كثير، معجم القراءات: ٣/١٥١.
١٣٣. وبها قرأ كذلك نافع وابن كثير، معجم القراءات: ٣/١٥١.
١٣٤. وبها قرأ أبو رزين، معجم القراءات: ٣/١٥٢.
١٣٥. وبها قرأ يحيى بن وثاب والأعمش، معجم القراءات: ٣/١٥٢.
١٣٦. وبها قرأ ابن هرمز، معجم القراءات: ٣/١٥٢.
١٣٧. سورة الكهف، الآية ٩٥.
١٣٨. سورة الزمر، الآية ٦٤.
١٣٩. سورة الفاتحة، الآية ٧.
١٤٠. سورة البقرة، الآية ٢٣٧.
١٤١. وبها قرأ الحسن والشعبي معجم القراءات: ١/١٨٤.
١٤٢. خزانة الأدب: ٨/٣٤٧.

١٤٣. كتاب سيبويه: ٤٥٠/١، الخصائص: ٧٣/١، لسان العرب مادة (أرق): ٤/١٠.

١٤٤. الخصائص: ٩٦/٣.

١٤٥. الخصائص: ٣٤١/٢، ٤٢٤.

١٤٦. الخصائص: ٣٠٦/١، ٢٩١/٢، خزانة الأدب: ٣٤٧/٨.

١٤٧. كتاب سيبويه: ٥٥/٢، المقتضب: ٢٢/٤.

١٤٨. الخصائص: ٣٤١/٢.

١٤٩. خزانة الأدب: ٣٤٧/٨.

١٥٠. سورة البقرة، الآية ٥٤.

١٥١. وبها قرأ أبو عمرو، معجم القراءات: ٥٦/١.

١٥٢. وبها قرأ أبو عمرو وحمزة واليزيدي، معجم القراءات: ٥٦/١.

١٥٣. وبها قرأ نافع والزهري، معجم القراءات: ٥٧/١.

١٥٤. وبها قرأ اليزيدي، معجم القراءات: ٥٧/١.

١٥٥. سورة يونس، الآية ٣٥.

١٥٦. سورة يس، الآية ٤٩.

١٥٧. النشر في القراءات العشر: ٢١٦/٢.

١٥٨. لسان العرب مادة (تلل): ٨٠/١١.

١٥٩. سورة هود، الآية ١١٣.

١٦٠. وبها قرأ أبو عمرو وعيسى الثقفي، معجم القراءات: ١٣٨/٣.

١٦١. سورة يونس، الآية ٥٨، بالتاء المكسورة، وبها قرأ الحسن، معجم القراءات: ٨١/٣.

١٦٢. سورة الفاتحة، الآية ٥.

١٦٣. معجم القراءات: ١٠/١.

١٦٤. شرح قصيدة بانت سعاد ٤٣.

١٦٥. النهاية: ٩٣/٢.

١٦٦. شرح قصيدة بانت سعاد: ٤٣، لسان العرب مادة (وجل): ٧٢٢/١١.

١٦٧. لسان العرب مادة (وشم): ٦٣٨/١٢.

١٦٨. لسان العرب مادة (غمم): ٤٤٤/١٢.

١٦٩. سورة الفاتحة، الآية ٦.

١٧٠. معجم القراءات: ١١/١.

١٧١. خزانة الأدب: ١٢١/١.

١٧٢. سورة القدر، الآية ٥.

١٧٣. سورة النحل، الآية ١١٢.

١٧٤. سورة البلد، الآية ١٤.

١٧٥. سورة ق، الآية ٥.

١٧٦. سورة البقرة، الآية ٤٩.

١٧٧. سورة النور، الآية ٣٥.

١٧٨. سورة الفتح، الآية ١٠.

١٧٩. سورة الطلاق، الآية ٢.

١٨٠. سورة الصافات، الآية ١٧٢-١٧٣.

١٨١. سورة الأعراف، الآية ٤١.

١٨٢. سورة عبس، الآية ١٧.

١٨٣. سورة البقرة، الآية ١٠٢.

١٨٤. سورة البقرة، الآية ٢٧٢.

١٨٥. سورة البقرة، الآية ٢٧٢.

١٨٦. سورة البقرة، الآية ٢٧٢.

١٨٧. مقامات الحريري: ٩٩.

١٨٨. سورة الأعراف، الآية ١٨٧.

١٨٩. تفسير النسفي: ٥٩٣/١.

١٩٠. سورة النساء، الآية ١٧٦.

١٩١. سورة طه، الآية ٦٩.

١٩٢. سورة البقرة، الآية ٢٧٣.

١٩٣. سورة الزخرف، الآية ٧١.

١٩٤. حاشية الأمير على مغني اللبيب: ١٥٢/١.

١٩٥. سورة التين، الآية ٧، وينظر تفسير النسفي: ٧٠٧/٣.

١٩٦. سورة الكهف، الآية ١٦.

١٩٧. مغني اللبيب: ٣٢١/١، خزانة الأدب: ١٠٨/٦.

١٩٨. قواعد الإملاء: ٦٦.

١٩٩. قواعد الإملاء: ٦٦.

٢٠٠. سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

٢٠١. قواعد الإملاء: ٦٨.

من لسانيات الجملة إلى لسانيات الخطاب
أعمال أحمد المتوكل أنموذجا

راضية بن عريبة
كلية الآداب واللغات - قسم اللغة العربية -
جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف - الجزائر

من لسانيات الجملة إلى لسانيات الخطاب أعمال أحمد المتوكل أنموذجا

مقدمة

تميزت الفترة الممتدة بين أواخر القرن التاسع عشر وما بعد الحرب العالمية الثانية بتراكم كبير في مجال الدراسات اللغوية، وإذا كان من الصّعب تصنيف هذه الدراسات في خانات معينة، انطلاقا من معايير محددة، فإنه يمكن أن نميز، على الأقل، بين ثلاث مدارس انطلاقا من المناهج المعتمدة في دراسة وتحليل المواد اللغوية وما يرتبط بها من صيرورات ذهنية وعوامل فيزيولوجية ومؤثرات خارجية، وهي:

الوصفية البنيوية.

التوليدية التحويلية.

الوظيفية التداولية.

تتميز النظريات اللسانية، عموما، بالتجدد، ولا سيما النماذج المتأخرة منها، كتلك التي عرفها النحو التوليدي والنحو الوظيفي، غير أن الواقف على الكتابة اللسانية العربية يجدها تحاول مواكبة هذا التطور، لكنها تبقى متخلفة عنه بأمد بعيد، سيما إزاء مشكلة المصطلح والمنهج ؛ فعلى الرغم من تجذر البحث اللساني في الثقافة العربية، فإن التمحيص والفحص المنهجي لا يفرز إلا حالات نادرة تستحق فعلا أن تندرج في إطار البحث اللساني بالمعنى العلمي الدقيق، وبغض النظر عن الاختلافات التي يمكن أن تثار حول هذه المسألة، فإن الخروج برؤية علمية في الموضوع تحتاج إلى أن تقوّم التجربة اللسانية في الثقافة العربية.

ولقد كان من الآثار الواضحة لتطور الدرس اللساني المعاصر في الغرب واقتباس مناهجه من طرف ثلة من الدارسين العرب، أن تمت العودة إلى التراث اللغوي القديم بكل معارفه وعلومه، إما بحثا عن شرعية للوجود اللساني في الذاكرة العربية، وإما بغية إخضاعه للفحص اللساني المعاصر حتى يتم تطويعه لخدمة أهداف الحداثة. لذا أصبح لزاما على كل من رام البحث في حقائق العربية

واستعمالاتها اللجوء للذاكرة النحوية إما على سبيل انتقاء معطيات الدراسة أو انتقاد التجربة التراثية. وفي كلتا الحالتين يظل جوهر الدرس النحوي مغيبا.

ومن الثابت أن القراءات المتناولة للنحو العربي ظلت سجينة التصورات الحديثة، حيث كانت تحاول تطبيق المفاهيم المعاصرة على الدرس القديم مما أبعدها عن جوهره؛ لأن الأسئلة المعرفية والمنهجية التي شغلت النحاة تختلف عن الأسئلة اللسانية المعاصرة. ومن هذا المنطلق تأتي هذه الدراسة لتتقصى إمكانية تطبيق المناهج اللسانية على النحو العربي، ضمن إطار النحو الوظيفي، مع واحد من أهم رواده في الوطن العربي «أحمد المتوكل».

أولا: الاتجاه الوظيفي في النحو العربي:

١ - ظهور فكرة الوظيفية:

إنّ الدّرس النّحوي المقرّر في المدارس والجامعات قد صاغه مُعدّوه وفق المنهج الشّكلي الإعرابي للنّحاة القدامى، وهو القائم على أساس نظرية العامل المرتبطة دائما بغايتها القصوى وهي تفسير الأثر الإعرابي ظاهرا أو مقدرا بعامل من العوامل؛ إذ لم يكن اللحن في المعنى مطروحا يومئذ، ولهذا عُدّت نظرية العامل في بدايتها نظرية تعليمية الغرض منها معرفة مواضع الرفع والنصب والجر والجزم في التّركيب.

ولا يوجد تأريخ محدد بدأ فيه القول بتأثير العوامل في تفسير الظّواهر الإعرابية «والرّاجح أنّ ذلك تم"مع بداية تأثر النّحويين بمقولات المنطق الأرسطي حول الجوهر والكم والكيف والزّمان والمكان والإضافة والوضع والملك والفاعلية والقابلية، وعن المقولتين الأخيرتين نشأت نظرية العامل والمعمول».[١]

ومع إيغال النّحويين في الأخذ بهذه النّظرية وإلزامهم الطّلاب بالسّير عليها بدأت متاعب النّحويين وطلاب النّحو على حد سواء؛ فبالنّسبة للنحويين جرّهم منهجهم الفلسفي إلى تأويلات وتقديرات لمحذوفات غير موجودة أصلاً، علما أن التفسير بالعوامل خلق جملا وتراكيب لا أساس لها في العربية الفصيحة.

ومما زاد من مشقة النّحو على هؤلاء الدارسين قضية الإعراب التّقديري والمحلي؛ وذلك كتقدير علامات على المفردات التي لم تظهر عليها العلامات المتعارف عليها في قياس النحويين، ومشكلة الإعراب التقديري أيسر من مشكلة العامل؛ لأنّ تقدير حركة أهون كثيرا من تقدير جملة أو كلمة. علاوة على أن ميدان الإعراب التقديري محصور نوعا ما بطائفة معينة من الكلمات على حين تشمل نظرية العامل عامة أبواب النحو العربي. و«ابن جني» كان قد أحس بما ستؤول إليه قضية القول بالعامل من تعقيدات والتباسات في أذهان الدارسين فاستدرك قائلا: «العمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره».[٢]

إن كثرة التّقديرات والمحلات التي أشكلت حتى على النّحويين أنفسهم،خلقت فجوة بين الدّارسين وبين النحو، بل واللّغة العربية كذلك، ممّا أثار حمية بعض النّحاة القدامى محاولين تسهيل النحو وتبسيطه - إذ هذا المنحى لم يقتصر على المحدثين فحسب-فصنفوا فيه المختصرات، ومن هؤلاء: «ابن إسحاق الجرمي»(ت٢٢٥هـ) في كتابه:

«مختصر نحو المتعلمين» و«المبرد» (ت٢٨٥هـ) في كتابه: «المدخل في النحو» و«ابن مضاء القرطبي» (ت٥٩٢هـ) في «الرد على النّحاة» الذي يعد أهم مؤلّف في عصره نادى بضرورة تيسير النّحو عن طريق التخلي عن الأخذ بنظرية العامل؛ لأنها في رأيه مكمَن الصعوبة في الدرس النحوي.

وظلّت صعوبة النّحو قائمة بعد «ابن مضاء»، ودعت الكثير من الباحثين للمطالبة بتخليص النحو العربي من قيوده. تبلور هذا الاتجاه لدى «إبراهيم مصطفى» صاحب كتاب «إحياء النحو»؛ إذ رأى أن الصعوبة كامنة في قواعد النحو المعقدة وقصرها على مراعاة أواخر الكلم إعرابا وبناء[٣]. تلت هذه الدّعوة دعوات أخرى كدعوة «تمام حسان» إلى إعادة النّظر في تقسيم الكلم والجملة القائمين على أساس شكلي محض، واقترح تقسيما آخر يقوم على المبنى والمعنى، بهذين الأساسين قدّم تصنيفا لأقسام الكلام كبديل عن التقسيم الثلاثي المعروف. وتبعه الكثيرون في هذا المجال.

ولا يعني تيسير النحو التّخلي عن كل ما تركه السّلف من قواعد وآراء نحوية، إنما المراد من ذلك أخذ ما هو صالح منها للنّهوض بالعربية ونحوها. على أن التّجربة الرّائدة في هذا المجال تكمن في المغرب الأقصى "حيث بدأوا في تأسيس مدرسة وظيفية تضم مجموعة من الباحثين،وعلى رأسهم «أحمد المتوكل»".[٤]

٢- مبادئ النحو الوظيفي العربي:

يقوم النحو الوظيفي في جانبه التعليمي على الاستعمال اللغوي اليومي، في إطار الأساليب التي تكون في محيط المتعلم، مقتصرا على الأبواب النحوية التي لها صلة بضبط الكلمات وتأليف الجمل تأليفا صحيحا مع مراعاة مستويات المتعلمين وقدراتهم العقلية.كل هذا يتم باستخدام قواعد العربية الشائعة دون التّطرق للتعقيدات الإعرابية والتّخريجات.[٥]

أما في جانبه الأهم، وهو الجانب التّنظيري القواعدي، فإنه يلتزم بمبادئ معينة،لخصها «عبد الجبار توامة» في مقال له ضمن ندوة تيسير النّحو[٦] بعنوان «**المنهج الوظيفي العربي الجديد لتجديد النحو**» في النقاط الآتية :

أ- إعادة وصف العربية وتفسير ظواهرها تفسيرا وظيفيا لا شكليا:

صدّر لهذا العنوان بالدّعوة إلى وجوب إعادة النّظر في منهج القدماء أثناء وصفهم وتفسيرهم للنّظام النّحوي العربي؛ «إذ ليس من المعقول أن نكتفي اليوم بالوصف والتفسير اللذين قدمهما النّحاة العرب القدامى لنحو العربية، فلا ريب أن عملهم ليس كاملا، بل هو ناقص يحتاج إلى استدراك كثير»، ويتجلّى ذلك بصفة خاصة في:

- إعادة النظر في وصف التقسيم الثلاثي للكلم، الذي يجب أن يقوم على وصف دقيق لهذه الأقسام، آخذين بعين الاعتبار أنها أساس بناء النظام النحوي للجملة، وهي المدخل لدرس النحو وفهمه.

- التّخلي عن الوصف الشكلي للظواهر النّحوية، مثل (إنّما) التي قيل فيها (كافة ومكفوفة) على حين يفترض الحديث عن وظيفتها في التركيب والفرق بينها وبين (إنّ) التوكيدية، ومتى تستعمل. وأيضاً تجاوز ما فسر القدماء به صيغتي التعجب (ما أفعله) و(أفعل به).

وفي مقابل ما سيطرح، هناك أيضا ما يؤخذ به من آراء «الخليل» و«سيبويه» و«الفراء» و«ابن جني»

و«عبد القاهر» و«الرضي»، وكذلك بعض ما خلفه البلاغيون من درس وظيفي تناول دلالات التراكيب وأساليبها بعدما أهملها النحاة منشغلين بالعامل والمعمول.

ب - الانتحاء الوظيفي:

بما أن اللغات البشرية جميعها مرتبطة بوظيفتها الإبلاغية التي يسميها القرآن الكريم (البيان) في قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ [الرحمن:٣-٤]، فإن على النحو أن يكون محققا لتلك الوظيفة باعتباره قوانين اللغة. ومن هنا عرّف ابن جني النحو فقال: «هو انتحاء سمت كلام العرب..ليلحق مَن ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة».[٧] والفصاحة وظيفيا هي مطابقة الكلام مقتضى الحال، أو هي الخضوع لملابسات القول في الاستعمال. فينبغي أن يرتبط النّحو بالمعنى والسّياق الإبلاغي وفق هذه الوظيفة الإبلاغية، ومعاني النّحو الوظيفية التي يجب الاهتمام بها حسب صاحب المقال:

- معاني الأبواب أو ما يسمّى حديثا بالوظائف التركيبية .

- معاني الأساليب أو الوظائف الأسلوبية .

- معاني الأدوات عامة أو وظائف الأدوات.

ج- تحليل أركان الجملة العربية بحسب العلاقات التركيبية (الوظيفية):

• **تعريف الجملة العربية وظيفيا :**

ومن المفترض -وظيفيا- أن يكون التركيب الإسنادي المفيد هو ما يسمّ «جملة»، وأن الجملة يجب أن تتصف بأمرين:

- الأول: الإسناد التام،لا الناقص الذي لا يتم به المعنى كالإسناد المفهوم من إضافة المصدر إلى فاعله، نحو الآية : ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ ﴾؛ فهذا ناقص غير مفيد.

- الثاني: الإفادة الكاملة بحيث تفهم الجملة بكل عناصرها المتممة لفائدتها الإبلاغية، هنا يمكن القول إن جملة الشّرط وجوابه جملة واحدة؛ لأنها حققت معنى واحدا، وليست جملتين كما ساد عند النّحاة القدماء.

• **تقسيم الجملة العربية وظيفيا :**

تُقسّم الجملة العربية وظيفيا بحسب صورة المسند إلى قسمين :

- **الجملة الفعلية** : هي التي يكون فيها المسند فعلا سواء تقدم أو تأخر. مثال ذلك :(جاء علي) جملة فعلية وهي نواة أو أساسية، والجملة :(علي جاء) محولة قدّم فيها المسند إليه لغرض أسلوبي هو التّوكيد والتّخصيص.

- **الجملة غير الفعلية** : وهي ما كان المسند فيها غيرَ الفعل من أقسام الكلم الأخرى كأن يكون اسما أو صفة أو ضميراً نحو: (أكرم بزيد، هيهات النجاح، أخوك محمد، صديقك هذا، علي ناجح).

ويتم التّفريق بين الجمل بحسب «المسند» لا بحسب «المسند إليه» لأن الجمل في أكثر الحالات قد تتفق في صورة «المسند إليه» وتختلف في صورة «المسند»، ولا يحدث العكس إلاّ قليلا .

• **تحليل عناصر الجملة بحسب علاقاتها الوظيفية :**

تحلّل الجملة العربية بحسب علاقاتها الوظيفية:

-أولا : بحسب **الإسناد**؛ بأن تحلل إلى ركنيها

الأساسيين «مسند إليه» و«مسند» باعتبارها قائمة بمفهومها على الإسناد. والمسند إليه هو المحكوم عليه والمسند هو المحكوم به. وفهم الجملة وتحليلها لا يتم إلا بتعيين عنصري الإسناد مهما تعددت أشكالهما أو صورهما الصرفية والتّركيبية. وهذا التحليل يخلّص الدّرس النّحوي من مصطلحات عدة استخدمها- وما زال - نحاة العربية مثل: (الفعل - الفاعل- نائب الفاعل -المبتدأ - الخبر - اسم كان وإنّ - اسم الفعل - فاعل سد مسد الخبر).

- ثانياً : لا داعي لذكر العلامات الإعرابية عند التّحليل الوظيفي للجملة، إذا جاءت الكلمات على حالتها المعهودة من ناحية السمات الإعرابية، إلا إذا كانت خارجة عن الإطار المعروف؛ كأن يأتي المسند إليه منصوباً أو مجروراً اقتضاء كتركيب التّعجّب، أو أن تكون العلامة الإعرابية قرينة لفظية فارقة بين وظيفة تركيبية وأخرى. كما يجب عدم ربط الكلمات التي لا تظهر عليها العلامة الإعرابية (لكونها مبنية أو منقوصة، أو مقصورة) بالإعراب المحليّ أو التقديري.

د- التحويل كإجراء وظيفي في فهم الجملة العربية وتحليلها وتفسير عقدها التركيبية:

«التّحويل» هو نقل اللّفظ من هيئة أصلية إلى هيئة أخرى بقصد تعديل المعنى أو تغييره، وهناك أمثلة كثيرة فُسّرَت من خلالها معاني الجمل انطلاقا من مفهوم التحويل، منتشرة في أبحاث النّحويين والبلاغيين؛ كتحويل الصيغة من (فاعل) إلى (فَعيل) بقصد المبالغة، أو تحويل صيغة المتعدّي إلى لازم.

ثانيا : الفكر اللساني عند أحمد المتوكل:

يعتبر أحمد المتوكل من أعلام نظرية النحو الوظيفي في الوطن العربي، هذه النظرية التي نشأت مع اللساني الهولندي سيمون ديك، ولها نماذج كثيرة متعاقبة : (منها ديك ١٩٧٨ وديك ١٩٨٩ وديك ١٩٩٧)، وهي تستجيب لشروط التنظير والنمذجة وموضوع نظرية النحو الوظيفي هو القدرة التواصلية، من خلال نموذج مستعمِل اللغة الطبيعية.

وقد أطلق «المتوكل» مصطلح «النّظريّة الوظيفيّة المُثلى»،على النظرية الوظيفية التي من صفاتها أنها:

- تنطلقُ من مبدأ اعتبارِ اللّغة أداةً ترجعُ وظائفُها الممكنَةُ إلى وظيفة التّواصُلِ، وتؤسّسُ على هذا المبدأ وصفاً لبنية اللّغاتِ صرّفاً وتركيباً وصوتاً.

- وتجعلُ من وظيفةِ التّواصُل أساساً للبحثِ في قضايا التّنظيرِ اللّساني الكُبرى كقضيّة اكتسابِ اللغة وقضيّة الكلّياتِ اللّغويّة.

- من هذه المواصفاتِ التي تهدفُ إليها النّظريّة الوظيفيّةُ المُثلى مُجاوزةُ الأهدافِ التقليديّة (كالوصفِ المحض لظواهرِ اللّغة والتّقعيدِ للغةِ نفسِها تقعيداً تعليميّاً للحفاظِ عليها من اللّحن) إلى هَدَفٍ أساسٍ تسعى إليه كلّ نظريّةٍ هو تحصيلُ الكِفايَةِ اللّسانيّةِ، أي مُجاوزَةُ كفايَةِ الوصفِ إلى كفايةِ التّفسيرِ، وذلك بربْطِ دراسةِ اللّغاتِ بقُدرَةِ المتكلّم -السّامع، وباكتسابِ اللّغة، وبالنّحو الكلّي؛ فإذا كانت النّظريّةُ التّوليديّة التّحويليّةُ قد نقلَت الدّرسَ اللّغويّ من البحثِ في المعطياتِ والظّواهرِ اللّغويّةِ إلى البحثِ في قدرَةِ المتكلّم/السّامعِ التي تُمكّنُ من إنتاجِ تلك المعطياتِ و فَهْمِها ؛ فإنّ

من لسانيات الجملة إلى لسانيات الخطاب أعمال أحمد المتوكل أنموذجا

النّظريّةَ الوظيفيّةَ المُثْلى يُشترَط فيها:

- أن تُوسِّعَ هذه القدرَةَ بمُراعاةِ طاقاتٍ ومعارِفَ أخرى إضافةً إلى المعرِفَةِ اللغويّةِ الصِّرْفة.

- وأن تتجاوزَ البحثَ في القدرةِ الخاصّةِ للغةٍ معيّنةٍ إلى استكناهِ الملَكَةِ اللّسانيّة العامّة المُتوافِرةِ لدى الإنسان، ولبلوغِ هذا الهدفِ تسعى النّظريّاتُ اللّسانيّة إلى بناء نحوٍ كلّيّ تتفرّعُ عنه أنحاء خاصّةٌ للغاتٍ معيّنَة.

ويُضافُ إلى ذلك، أنّ النظريّة الوظيفيّة المُثْلى تعبّر عن بنيتِها وأدواتِها ومبادئها ومقاصدِها بجهاز اصطلاحيّ واصف يستجيب لغاياتِها وأغراضِها. وهذا الجهاز الواصف يتضمّن مكوّناً تداوليا مستقلا عن المكوّن الدّلالي، ولكلّ مكوّن مصطلَحاتُه المعبّرَة عنه؛ إذ لكي يندرِجَ الجهازُ الواصفُ والمفسّر، في النّظريّة الوظيفيّة المُثْلى، لا بدّ أن يشتمل على قدرٍ من المفاهيم والمصطلحات المعبّرَة عن التّجريد، وعن مختلِف أجزاء البنية النّحويّة، ووظائفها.

١ - قراءة التراث العربي:

إن التأويل الدلالي لجمل اللغات الطبيعية، يعتبر إشكالا من الإشكالات التي شغلت الدارسين واللغويين المشتغلين في إطار اللسانيات الحديثة، وقد اصطلح على تسميته بالاستلزام الحواري، وانتبه «المتوكل» إلى أن له جذورا في التراث اللغوي العربي القديم خاصة عند السكاكي في مفتاحه، فقام باستثمارها في إطار النحو الوظيفي مشرعا بذلك إمكانية إقامة حوار تقارضي بين الفكر اللغوي العربي القديم والدرس اللساني الحديث.

كما أن «المتوكل» تناول ظاهرة التبئير، التي تعود إرهاصاتها إلى الفكر اللغوي العربي القديم من خلال كتابات «السكاكي» و«عبد القاهر الجرجاني»، الأمر الذي جعله يعمد إلى استثمار المعطيات الواردة في «المفتاح والدلائل»، وغيرهما لرصد مفهوم البؤرة باعتبارها وظيفة تسند إلى المكون الحامل للمعلومة الأكثر بروزا في الجملة، ولصياغة تصور عام يضبط عملية التبئير في النسق اللغوي العربي، ويقوم على ثنائية بؤرة جديد وبؤرة مقابلة، فبؤرة الجديد هي الوظيفة المسندة إلى المكون الحامل للمعلومة التي يجهلها المخاطب، أما بؤرة المقابلة فهي الوظيفة المسندة إلى المكون الدال على المعلومة التي يشكل ورودها محط جدال بين المتخاطبين. وبالنظر إلى حيز وظيفة البؤرة يميز بين بؤرة الحمل وبؤرة المكون. وفي إطار هذا التنميط اعتبر المتوكل البنيات الحصرية والإضرابية والتصديرية على ما يؤالف بينها تراكيب غير مترادفة تداوليا، بمعنى أنها لا تستخدم في نفس المقام، وبالتالي لا تؤدي نفس الوظيفة، من هذا المنظور عمل على توظيف هذه البنيات في إطار تنميط جديد، يضع موضع اعتبار كل نمط والطبقات المقامية التي يرد فيها، ومنها إلى تسطير تفريعات جديدة للتفريعين السالفين (بؤرة الجديد/بؤرة المقابلة)[٨]

٢ - التنظير لقضايا اللغة العربية:

أ/ تصور المتوكل للمعجم:

يقول «المتوكل»: «يعد المعجم مكونا أساسيا من مكونات القالب النحوي في نظرية النحو الوظيفي؛ فهو الأساس باعتباره يشكل «المخزن» الذي يمد المكونات الأخرى بالمادة المفرداتية، وهو يعد صورة مصغرة أولى لبنية الجملة ككل».[٩]

ومن خلال الاطلاع على المدخل المعجمي

للمتوكل يلاحظ أن الفرضيات الأساسية التي أطرت تصوره للمعجم، تتمثل في اثنتين: فرضية: مفردات أصول/ مفردات مشتقة، وفرضية المادة/ المادة المتحققة.

ب/ معالجته قضايا اللغة العربية:

معالجة تشمل كل خصائصها التركيبية والدلالية والتداولية من خلال أعماله المتدرجة في الزمن وفي المفاهيم ؛ ففي كل مؤلف يأتي بالجديد في مجال النحو الوظيفي، وهو بطبيعة الحال يتتبع مسيرته من خلال رائده «سيمون ديك»، أو يتراجع عن بعض أفكاره ليقدمها في سياق يراه أفضل، مثال ذلك قوله:

«... هذه الملاحظات كانت لنا داعيا لإعادة تصنيف البؤر فاقترحنا خمسة أنواع من البؤر بدا لنا أنها كفيلة بتمكيننا من رصد الفروق القائمة بين التراكيب المبأرة الواردة في اللغة العربية»[١٠] كما فعل عندما انتقل من وصف الجملة في مؤلفاته الأولى إلى وصف ما بعد الجملة في أعماله المتأخرة.

وتتعدد مؤلفاته من خلال تعدد القضايا التي يعالجها، ضمن أدبيات النحو الوظيفي، فكانت كالآتي:

- الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، الدّار البيضاء، ١٩٨٥ .

- دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، البيضاء، ١٩٨٦ .

- من البنية الحمليّة إلى البنية المُكوِّنيّة، الوظيفة «المفعول» في اللغة العربية، دار الثقافة، البيضاء، ١٩٨٧ .

- من قضايا الرابط في اللغة العربية، منشورات عُكاظ، الرباط، ١٩٨٧.

- قضايا معجمية، المحمولات الفعلية المشتقّة في اللغة العربية، اتحاد الناشرين المغاربة، الرباط، ١٩٨٨.

- الجملة المركبة في اللغة العربية، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٨.

- اللسانيات الوظيفية، مدخل نظري، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٨٩.

- الوظيفة والبنية، مقاربة وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، منشورات عكاظ، الرباط، ١٩٩٣.

- آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، منشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٣.

- قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، البنية التحتية أو التمثيل الدلالي-التداولي، دار الأمان، الرباط، ١٩٩٥.

- قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية المكونات أو التمثيل الصرفي-التركيبي، دار الأمان، الرباط، ١٩٩٦.

- قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان، الرباط، ٢٠٠١.

٣- إسهامات المتوكل في النظرية الوظيفية:

تصنف أبحاث «المتوكل» ضمن الأبحاث التي تفترض تماثلا بين بنية الجملة وبنية النص؛ إذ يرى أن الخطاب الذي يشكل وحدة تواصلية

تامة يؤول إلى بنية تواصلية واحدة تسمى: «بنية الخطاب النموذجية»، وهي مؤلفة من ثلاثة مستويات (تمثيلي، علائقي، بلاغي)، يشمل كل مستوى ثلاث طبقات، ويضطلع بالتمثيل لتلك المستويات ثلاثة قوالب مستقلة ومتعالقة في ذات الآن. وبهذه البنية يتحقق التوحيد بين بنية الحد والجملة والنص. ويرى الباحث أن الدرس اللساني الوظيفي قادر على رفع الحواجز بين لسانيات النص ولسانيات الجملة، وبذلك ستتمكن النظريات اللسانية على اختلافها، واحتذاء باللسانيات الوظيفية، من تجاوز اقتصارها على الجملة كموضوع للوصف اللغوي، والانفتاح على الدراسات التي تتعدى الجملة.

وهذا يكتسي قيمة تنظيرية؛ باعتباره نتاجا يدخل ضمن مسار المشروع المتوكلي، وحلقة ذات صبغة تطورية تهدف إلى محاولة وضع نحو موحد يتكفل بوصف وتفسير ظواهر اللغة العربية خاصة وخصائص اللسان الطبيعي عامة، ورفع التعارض بين لسانيات الجملة ولسانيات النص، عن طريق المؤالفة بينهما على صعيد الإواليات المتكفلة برصدهما، ما داما تجليين لنفس البنية النموذج، قيمة معرفية تنبري من خلال مطمح المشروع المتوكلي نحو البحث في الكليات على صعيد المعرفة اللسانية.

ومن إسهاماته شرحه لما أسماه «نموذج مستعملي اللغة الطبيعية» على أنه نحو وظيفي كلي يمكن إدراجه ضمن نظرية وظيفية عامة، تكفل وصف وتفسير إواليات التواصل بين الكائنات البشرية عبر مختلف قنواتها المتاحة: اللغوية منها وغير اللغوية.

ثالثا: نظرية نحو الخطاب عند المتوكل:

١ -مفهوم الخطاب:

خصص «أحمد المتوكل» كتابه : «قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية الخطاب من الجملة إلى النص»[١١] لمقاربة بعض القضايا اللغوية التي «لا يمكن تناولها التناول الملائم والكافي إلا إذا تمت مقاربتها في إطار خطاب متكامل»[١٢]، وذلك بهدف استكمال مشروعه اللساني ليشمل الخطاب أيضا. والكتاب بأكمله هو محاولة لاختبار مدى صحة فرضية «سيمون ديك» حول كون «بنية النص تشاكل إلى حد بعيد بنية الجملة»[١٣]. ويبدو واضحا أن النحو الوظيفي لا يهتم بإقامة الحدود بين النص والخطاب؛ إذ يعتبرهما مسميين لمفهوم واحد في غالب الأحيان.

يرى أحمد المتوكل أن الخطاب هو : «كل إنتاج لغوي يربط فيه ربط تبعية بين بنيته الداخلية وظروفه المقامية (بالمعنى الواسع)»[١٤]. بينما يعرف «سيمون ديك» الخطاب بقوله : «لا يتواصل مستعملو اللغة الطبيعية عن طريق جمل منعزلة بل إنهم يكونون من هذه الجمل قطعا أكبر وأعقد يمكن أن نطلق عليها اللفظ العام «الخطاب» ».[١٥]

والملاحظ أن تعريف «المتوكل» أعم من تعريف «سيمون ديك»؛ فالأول يوسع مفهوم الخطاب ليشمل كل إنتاج لغوي كيفما كانت طبيعته (شبه الجملة والجملة والنص)، بينما يقصره الثاني على ما وراء الجملة؛ أي أن الخطاب مشكل من مجموعة من الجمل لا من جملة واحدة. ويشترك التعريفان في ربط الخطاب بوظيفته التواصلية. فالمتوكل يميز بين الخطاب وباقي الإنتاجات اللغوية الأخرى

استنادا إلى وجود ظروف مقامية أو انعدامها. في حين يصرح «ديك» بأن الخطاب تواصلي بامتياز.

مما سبق يتضح أن الخطاب في النحو الوظيفي هو مجمل الاستعمالات اللغوية المشروطة بالسيقات التي وردت فيها، والتي تهدف إلى تحقيق التواصل بين شخصين أو أكثر وذلك قصد تأسيس فضاء تواصلي تفاعلي. وبالنظر إلى اقتضاء العملية التواصلية شريكين- أو أكثر- يتفاعلان فيما بينهما، فإن المحرك الذي يغذي هذه العملية هو المستوى المعرفي للمتواصلين، أو ما أسماه «المتوكل» بـ«المخزون المعلوماتي» حيث ميز بين ثلاثة أنواع من المعارف: المعارف العامة، المعارف المقامية، المعارف السياقية.

والنحو الوظيفي حسب «المتوكل» كان دوما نحو خطاب؛ لكن الابحاث الأولى استهدفت دراسة ظواهر جملية، إلا أنه تبين أنه من الضروري أن ينتقل النحو الوظيفي من مجال الجملة إلى مجال «الخطاب»[١٦]

٢- نحو الجملة:

أ/ القوالب ونموذج مستعملي اللغة:

منذ بدايات نظرية النحو الوظيفي حدد موضوع الوصف اللغوي بأنه القدرة التواصلية التي تمكن مستعملي اللغة من التواصل فيما بينهم عن طريق اللغة. وهذه القدرة تشمل القدرة اللغوية والقدرة التداولية معا، و « حددت هذه القدرة بأنها تتمثل في العديد من الملكات (أو الطاقات) التي تتفاعل فيما بينها أثناء عمليتي إنتاج الخطاب وفهمه»[١٧] وذكر «المتوكل» رأي «ديك» الذي حدد الملكات المكونة للقدرة التواصلية في خمس على الأقل هي:

- الملكة اللغوية:

وهي الملكة التي تمكن مستعمل اللغة الطبيعية من إنتاج و تأويل عبارات لغوية معقدة ومتباينة في عدد من المواقف التواصلية المختلفة.

- الملكة المعرفية:

تتيح لمستعمل اللغة الطبيعية تكوين مخزون معرفي منظم والاحتفاظ به وتوظيفه حين الحاجة، وهي ملكة تمكنه كذلك من اشتقاق معارف من عبارات لغوية واختزانها ثم استعمالها في تأويل عبارات لغوية أخرى.

- الملكة المنطقية:

يتسنى له بواسطتها أن يشتق معارف إضافية من معارف أخرى مستخدما قواعد استدلالية تحكمها مبادئ المنطق الاستنباطي.

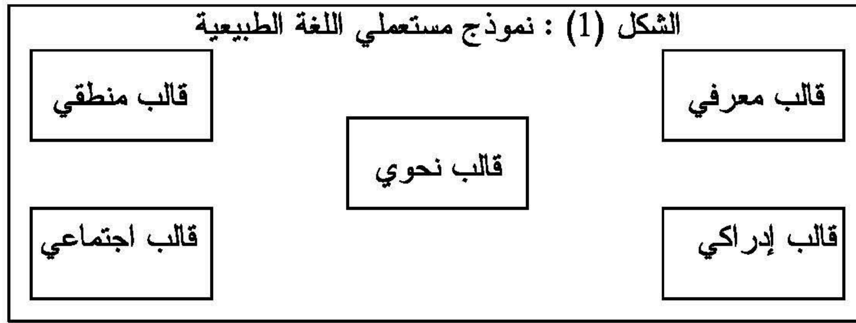
- الملكة الإدراكية:

تمكنه من توظيف المعارف التي يستخلصها من إدراك لمحيطه في إنتاج وفهم العبارات اللغوية.

- الملكة الاجتماعية:

هي مجموع القواعد والمبادئ الاجتماعية التي تمكن مستعمل اللغة الطبيعية من استعمال العبارة اللغوية المناسبة بالنظر إلى وضع مُخاطبه وإلى الموقف التواصلي والغرض المروم تحقيقه.[١٨]

ومن ثم جاء نموذج مستعملي اللغة الطبيعية متضمناً خمسة قوالب، تضطلع برصد الملكات المذكورة: وهي القالب النحوي، المعرفي، النمطي، الإدراكي، الاجتماعي.



ب/ بنية الجملة البسيطة :

في إطار الحديث عن الجملة ركز المتوكل على القالب النحوي، متكلما عن تنظيم النحو في شكل مستويين :

١.المستوى التمثيلي:

الذي يرصد الخصائص الدلالية والتداولية للعبارة، لا صرف فيه ولا تركيب، متمثلا في:

-الوحدات المعجمية محمول (فعلي أو اسمي أو صرفي أو ظرفي) وحدود (موضوعات ولواحق).

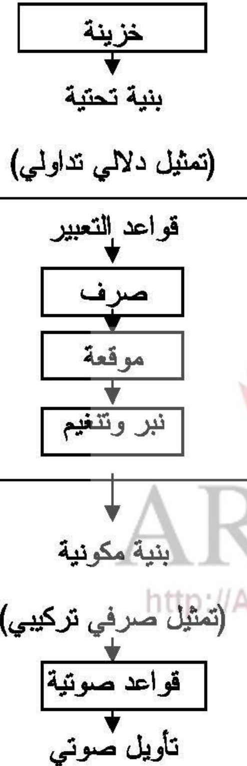
-مخصصات تنتمي إلى مختلف طبقات الجملة (حمل، قضية، إنجاز).

-وظائف: (دلالية، ووجهية وتداولية).

٢.مستوى بنية المكونات:

أو «البنية المكونية» يتمثل في الخصائص الصرفية والتركيبية على أساس أن الصرف تحقق للمخصصات المجردة، والتركيب ترتيب للمكونات.

ومن ثم يمثل للجملة ببنية تحتية (المستوى الدلالي التداولي) وبنية مكونية (التمثيل الصرفي التركيبي). وتشتق العبارة اللغوية وفق الخطاطة التالية:(١٩)



الشكل (2)

البنية التحتية : تتضمن البنية التحتية أربع طبقات:

√ **حمل مركزي**: تتكون من «المحمول» وموضوعاته كنواة مضافا إليها مخصص(دال على الجهة أو المستفيد أو اللاحق «الأداة» أو الهدف والمصدر)، نحو: ذهب خالد من الرباط إلى مراكش.

√ **حمل موسع**: تمثل طبقة الحمل المركزي نواة لطبقة الحمل الموسع، حيث يرمز المخصص إلى :

- سمات الوجه الحملي أو الوجه الموضوعي: «إمكان» تحقق الواقعة المرموز إليها أو نفيه أو إثباته.

- سمات الزمن: ماضٍ، حاضر، مستقبل.

- السمات الجهية الخارجية: متكرر، مسترسل.

مثال اللاحق الثاني للحمل الموسع: سافر خالد صباح اليوم.

√ **قضية**: تمثل نواة الحمل الموسع بكامله مضافا إليها مخصص يرمز إلى الجهة القضوية ولواحق قضوية، مثل: سافر خالد فعلا.

√ **إنجاز**: يتكون من القضية كنواة، والمخصص الإنجازي الرامز إلى حمولة الجملة الإنجازية واللواحق الإنجازية التي من قبيل: «بصراحة» «بصدق» مثل: بصراحة، لا يعجبني أسلوب بكر في الكتابة.[٢٠]

البنية المكونية:

تنتقل البنية التحتية إلى بنية مكونات، بواسطة إجراء قواعد التعبير، التي تتضمن قواعد صرفية وقواعد تركيبية وقواعد تطريزية كما في الشكل (٢).

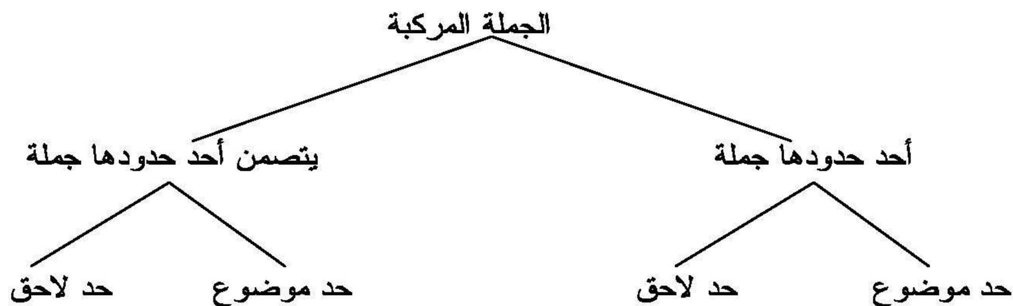
الصرف: هو في النحو الوظيفي صرفان:

اشتقاق قواعد تكوين المحمولات (اشتقاق محمولات فرعية من محمولات أصول)

تصريف القواعد الصرفية (إسناد الحالة الإعرابية).

جـ/بنية الجملة المركبة:

عرف «المتوكل» الجملة المركبة بأنها الجملة التي أحد حدودها جملة، أو كان أحد حدودها يتضمن جملة، كما هو موضح في الرسم التالي:[٢١]



ومثل للجمل المركبة بالجمل التالية:

أ - تمنت هند أن يعود خالد.

ب - قابلت اليوم من زارنا البارحة.

ج - سأدعو الله كي يعود خالد سالما.

وبعدما قدم تصوره عن الجملتين: البسيطة والمركبة، أفرد عنواناً هو:

نحو الجملة ونحو ما بعد الجملة: نحوان أم نحو واحد؟

وعاد ليذكرنا بمفهومه للخطاب بأنه كل إنتاج لعبارات لغوية، أو هو «وحدة تواصلية». وفيما يتعلق بتقسيم الخطاب الذي يقوم على معايير عدة، فمن حيث الفحوى يقسم إلى وحدات موضوعية (أو محورية) كالفقرات والقطع، ومن حيث البنية اقترح تقسيمه إلى ثلاث وحدات بالنظر إلى درجات التعقيد:

جملة بسيطة، جملة معقدة، نص، ليخلص إلى الفرق بين الخطاب والنص؛ بأن الخطاب وحدة تواصلية يحددها مقام وموضوع وغرض (وحدة تواصلية)، في حين أن النص وحدة بنيوية تقابل المركب والجملة، والنص لا يكون إلا ما كان مجاوزا الجملة الواحدة، ومن ثم فالخطاب هو النص، ومنه نحو النص هو نحو الخطاب.[٢٢]

ومن هذا المنطلق يفترض الباحث التماثل بين «نحو الجملة» و«نحو النص» وهذه الأطروحة خصص لها الفصل الثاني بعنوان: **«بنية الخطاب وافتراض التماثل»**. وسنتتبع خطاه لنرى كيف سيقدم تصوره للتماثل بين البنيتين.

أ/ البنية العامة:

في بداية الفصل وضع عنوان: «البنية العامة» وفيه عبر عن بنية **الخطاب بشكل عام**، ورأى أنها تنتظم في مستويين:

١ - **تمثيلي:** يضطلع بعملية رصد الصورة الذهنية (أو التمثيل الذهني) لواقعة أو ذات يقصد نقلها إلى المخاطب.

٢ - **علاقي:** يتكفل برصد العلاقات التي تقوم أثناء هذه العلاقات، وتضم:

- علاقة تقوم بين المتكلم والمخاطب، تمثلها القوة الإنجازية؛ إذ يكون موقف المتكلم من المخاطب مستفهما أو آمرا...نحو: أعرني معطفك من فضلك.
- علاقة تقوم بين المتكلم وفحوى خطابه، تمثلها السمات الوجهية (شاكيا، مترددا..) مثل: قد ينجح خالد في مهمته.

ويضم هذين المستويين ما أسماه «المتوكل» بـ«الطبقات» التي تتشكل من النواة وعناصر الهامش، مع العلم أن:

النواة: هي العناصر الأساسية (المحمول وموضوعاته).

الهامش: العناصر الإضافية (محددت زمنية، مكانية، وجهية..).

نحو: قد استقبل خالد بكرا في بيته مرحبا.

هامش { نواة } هامش.

وللمستوى التمثيلي ثلاث طبقات:

-الوصف: تحدد نمط المحال عليه سواء أكان واقعة أم كان ذاتا. وإذا كان واقعة تحدد أهو عمل أم حدث أم وضع أم حالة.

-التسوير: تحدد حجم أو عدد الذوات المحال

عليها، نحو «متكرر» «معتاد» بالنسبة للوقائع.

-التأطير: تحدد الإطار الزماني والمكاني والمعرفي بوجه عام الذي تتحقق فيه الواقعة أو الذوات المحال عليها.

أما طبقتا المستوى العلاقي فهما:

- الوجهية: تقويم المتكلم لمدى ورود فحوى الخطاب أو موقفه منه إما ذاتيا وإما مرجعيا.

- الإنجازية: تؤشر إلى الفعل اللغوي «سؤال» «إخبار» «أمر» «وعد» ...

أما **العلاقات** التي تقوم بين هذه العناصر فتتمثل في:

- **علاقات سلمية**: ذلك أن المستوى العلاقي يعلو المستوى التمثيلي، وتقوم نفس علاقة السلمية داخل كل من هذين المستويين ؛ إذ في المستوى الأول مثلا الطبقة الإنجازية تعلو الطبقة الوجهية.

- **المخصصات واللواحق**: المخصص عنصر ضروري لا يمكن الاستغناء عنه، أما اللاحق فهو اختياري، لا يؤثر غيابه في سلامة الجملة، مثل اللاحق الزمني (البارحة) في الجملة الأولى(أ):

أ - قابلت صديقي البارحة.

ب - قابلت صديقي.

- **علاقات وظيفية**: هناك وظائف:

- دلالية:

كانت في أدبيات النحو الوظيفي تتمثل في الأدوار الدلالية التي تسند إلى حدود الحمل (منفذ، متقبل، هدف، أداة، زمان، ..) ولكن مع افتراض تماثل بنية الجملة وبنية الخطاب، يدعو «المتوكل» إلى إعادة النظر في الوظائف الدلالية لا سيما في مجالها وتحديد طبيعتها.[٢٣]

- وِجهية:

أطلق عليها فيما سبق «الوظائف التركيبية»، وهي الوظائف التي تسند إلى الحدود بالنظر إلى الوِجهة التي ينطلق منها المتكلم لتقديم فحوى خطابه، كوظيفتي : الفاعل والمفعول.

- تداولية:

ترتبط بالسياق في بعديه المقامي والمقالي في موقف تواصلي معين، وأهم هذه الوظائف: المحور والبؤرة.فالمحور يمثل المكون المحدث عنه أو ما هو محط الحديث[٢٤]، والبؤرة تسند إلى المكون الحامل للمعلومة الأكثر أهمية أو الأكثر بروزا في الجملة.وتقسم أساسا إلى بؤرة جديد وبؤرة مقابلة[٢٥].

- **قيود التوارد**: هي السمات التركيبية والمعرفية التي ينبغي مراعاتها حتى لا تكون العبارات لاحنة؛ إذ ثمة تراكيب لاحنة نظرا لخرقها سمات لغوية، وأخرى نظرا لأنها تخالف معارفنا عن العالم الخارجي، فمثال الأولى كما قدمه المتوكل: شرب الكرسي خبزا.

والثانية: تزوج الراهب أمس[٢٦].

- **الإحالة**: فعل تداولي يرتبط بموقف تواصلي معين، يتعلق بمخزون المخاطب كما يتصوره المتكلم أثناء التخاطب، والإحالة على ذات يمكن أن تتم بواسطة ضمير أو اسم - أو مركب اسمي معقد، كالأمثلة:

أ-قابلته أمس.

ب-قابلت الرجل أمس.

ج-قابلت الرجل الذي يبحث عن وظيفة أمس[٢٧].

ب/ التماثل البنيوي بين الجملة والنص:

من وراء هذا العنوان يحاول رائد النحو الوظيفي العربي «استكشاف مدى تحقق البنية العامة كما حددت معالمها الأساسية في مختلف أقسام الخطاب، مركبا اسميا وجملة ونصا»[٢٨].

يحاول التأسيس لأطروحته القائلة بانتقال نحو الجملة إلى نحو النص، ويؤكد على أنه إذا تحقق قدر «معقول» من هذه الأطروحة سنصبح في غنى عن إفراد نحو أو قالب قائم الذات للنص، يخالف نحو أو قالب الجملة. ومنه حدد إطارين لمقاربة البنية النموذج التي اقترحها:

- √ البنية النموذج والجملة.
- √ البنية النموذج والنص.

ورصد من خلالهما المعالم الكبرى للبنية النموذج من حيث مكوناتها والعلاقات التي تتضمنها على أساس أنها بنية عامة مجردة، وتتبع كيفية تحقق هذه البنية في مختلف وحدات الخطاب من الجملة إلى النص.

وقد استنتج أن البنية النموذج تظل ثابتة عبر وحدات الخطاب هذه، مع ملاحظة بعض التغيرات التي تطرأ عليها، إما من حيث المكونات وإما من حيث العلاقات، حيث الانتقال من وحدة خطابية إلى أخرى، والتماثل البنيوي وارد بالنظر إلى البنية التحتية لا عن البنية السطحية؛ بتعبير آخر تنتظم عناصر مختلف الوحدات الخطابية طبقا للبنية النموذج في مستوى التمثيل التحتي لكل من هذه الوحدات.

ويختم «أحمد المتوكل» كتابه «قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية الخطاب من الجملة الى النص» بالتذكير بأنه آن لنظرية النحو الوظيفي أن تستجيب لما اشترطته على نفسها منذ البدء، أن تكون نظرية خطاب شاملة تصف وتفسر الوصف والتفسير الملائمين لخصائص الخطاب الطبيعي أيا كانت أشكاله وأنماطه وظروف إنتاجه، وبهذا التوحيد نستطيع أن نستخدم نفس الإواليات، مبادئ وقواعد، لوصف الخطاب بوجه عام.

كانت هذه نبذة عن الفكر المتوكلي في إطار النحو الوظيفي ودفاعه عن أطروحته التي أراد من خلالها السمو بالوصف النحوي من مجرد وصف لا يتعدى الجملة إلى وصف يتعامل مع مختلف أنماط الخطابات؛ لأن هناك كمّا غير يسير من القضايا الجملية المركزية لا يمكن تناولها التناول الملائم والكافي إلا إذا تمت مقاربتها في إطار خطاب متكامل.

ولهذا نرى أنه من المهم أن نتبنى هذه النظرة للوصف النحوي، أو اللساني بشكل عام، ولو على المستوى التنظيري كمرحلة أولى في انتظار تطبيقها على النصوص العربية بمختلف أشكالها، محاولين اللحاق بركب الدراسات اللسانية المتجددة على الدوام، والآخذة بعين الاعتبار كل ما له علاقة بالعملية التواصلية.

الهوامش :

1 - صاحب أبو جناح، دراسات في نظرية النحو العربي، دار الفكر، الأردن، ط1، 1998، ص21.

2 - ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، 1/ 110.

3 - إبراهيم مصطفى. إحياء النحو. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة، ط2/ 1992 م .

4 - يحي بعيطيش، مفاتيح مدخلية للنحو الوظيفي، المقال نشر بمجلة الدراسات اللغوية، مجلة سنوية متخصصة في علوم اللغة العربية،جامعة منتوري، قسنطينة،2000، العدد 01،ص110

5 - ينظر: ظبية سعيد السليطي، تدريس النحو العربي في ضوء الاتّجاهات الحديثة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2002.، ص123

6 - عبدالجبار توامة، المنهج الوظيفي العربي الجديد لتجديد النحو، مقال منشور، أعمال ندوة تيسير النحو المنعقدة في:23- 24. إبريل2001 بالمكتبة الوطنية بالحامة، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2001، ص274-313.

7 - ابن جني،(أبو الفتح عثمان ت392هـ)، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، (دت)،. 1/ 34

8 - انظر: أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، الدّار البيضاء، 1985، الفصل الأول ص(27-65).

9 - أحمد المتوكل، -قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، البنية التحتية أو التمثيل الدلالي-التداولي، دار الأمان، الرباط، 1995، ص63.

10- أحمد المتوكل، الوظيفة والبنية -مقاربات لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، منشورات عكاظ، الرباط، 1993، ص7. وقد كان سابقاً يقسمها إلى ثلاث وظائف في كتابه: الوظائف التداولية في اللغة العربية.

11- منشورات دار الأمان، 2001.

12- المرجع نفسه، ص 9.

13- المرجع نفسه، ص9-10.

14- المرجع نفسه، ص 16.

15- DIK;S.C.The Theory of functional Grammar, Part II: complex and derived construction, berlin: Mouton de Gryter,1997,p409.

16- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية الخطاب من الجملة إلى النص، ص 26.

17- المرجع نفسه، ص36.

18- انظر : المرجع نفسه، ص37.

19- المرجع نفسه، ص 44.

20- المرجع نفسه، بتصرف، ص 46-48.

21- المرجع نفسه، ص73.

22- المرجع نفسه، ص 82.

23- المرجع نفسه، ص 106.

24- أحمد المتوكل،الوظائف التداولية في اللغة العربية،، دار الثقافة، الدّار البيضاء، 1985، ص69.

25- المرجع نفسه، ص 28.

26- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية الخطاب من الجملة إلى النص، ص134-135.

27- المرجع نفسه، ص 138.

28- المرجع نفسه، ص 147.

بقية ديوان الخريمي

عبد الرازق حويزي
كفر الزيات - مصر

أبو يعقوب الخريمي شاعر من شعراء العصر العباسي الأول، اسمه إسحاق بن حسان بن قوهي، توفي عام ٢١٤هـ - كما ورد على غلاف ديوانه - وهو أحد الشعراء الذين لم يصل إلينا نتاجهم الشعري كاملاً في مخطوطة ديوانه الذي كان موجودًا في زمن ابن عساكر على ما ذكر « فؤاد سزكين » في كتابه تاريخ التراث العربي (مج٢، ج٤، ص ١٢١)، ثم اختفى هذا الديوان، وعلى أثر ذلك بادر بعض المهتمين بالتراث الشعري إلى لملمة أشعاره المتناثرة في بطون المظان المتعددة، وعرفت في هذا النطاق بعض المحاولات والاستدراكات، أشار إليها بعض الدارسين في عدد من المصادر والمواقع الإلكترونية، منها : كتاب تاريخ التراث العربي، وموقع الوراق، وكتاب نشر الشعر وتحقيقه في العراق حتى نهاية القرن السابع الهجري، وكتاب دواوين الشعراء والمستدركات في الدوريات والمجاميع الشعرية، وكتاب المكتبة الشعرية في العصر العباسي (١٣٢ - ٦٥٦ هـ) ، والمستدرك عليه، وهما لـ « مجاهد مصطفى بهجت »، وقد رجعت إلى ما أشارت إليه هذه المصادر من اهتمام بهذا الديوان، وسأحاول هنا معتمدًا على المصادر السابقة تعداد المحاولات التي أُثرت لجمع شعر هذا الشاعر والاستدراك عليه لإيقاف القارئ على هذا الأمر؛ إذ ربما يكون في هذا التعداد إفادة في تفكير بعض الأفاضل في صنع ديوانه من جديد .

١- أشار فؤاد سزكين (مج٢، ج٤، ص) ١٢١ إلى قيام المستعرب إبرمان عام ١٩٣٠م بتحقيق بعض شعره مع ترجمتها إلى الروسية، ونشرها في:

V.A.Eberman,AL-Churejmi arabskij poet iz Sogda in : ZKV 5/1/1930/429 - 430

ولم أتمكن من الاطلاع على هذا العمل . وأشار سزكين أيضًا إلى احتواء كتاب المنتخل على بعض شعر الخريمي في عدة مواضع منه، وكذلك اشتمال الدر الفريد على بعض شعره في ستة مواضع، واشتمال الحماسة المغربية على بعض الأبيات، كما ذكر دراسة علي جواد الطاهر المنشورة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (المجلد ٤١، سنة ١٩٦٦م، ص ٤٤٩ - ٤٦٩، ص ٦٠٧ - ٦٣٠)، وهذه الدراسة الأخيرة رجعت إليها للتأكد من أنها لم تتضمن الشعر المستدرَك هنا .

٢-كما أشار فؤاد سزكين (مج ٢، ج٤، ص ١٢١) وغيره إلى قيام علي جواد الطاهر، ومحمد جبار المعيبد، بجمع ديوانه ونشره له في بيروت، ١٩٧١م، ووصف الديوان بأنه ضمَّ مجموعة كبيرة من أشعار الخريمي. وفي موقع الوراق أن «عدد أبياته (٤٨٧) بيتا، منها (٦٦) بيتًا تنسب إليه وإلى غيره»، وورد في ديوان الخريمي ص ٦ : «وقال ابن عساكر: له ديوان معروف. وقد فقد هذا الديوان، ولم يصل إلينا شيء من مخطوطاته، أو من العلم بمظانها».

بيد أن أي ديوان قائم على الجمع يظل مناطًا للاستدراك عليه بمرور الزمن، وهذا أمر ملقى على عاتق العلماء والباحثين لاستكمال الدراسات والأعمال ما دامت هناك مادة علمية قمينة بالاستدراك والإضافة، ترفدنا بها المطابع بين الحين والآخر ضمن ما تطبعه من نفائس مصادر التراث العربي، وقد أدرك هذا الأمر المحققان الفاضلان لديوان الخريمي، حيث قالا في ص٨: «لذا نرجو القارئ ألا يبخل علينا بملاحظاته ومستدركاته لنفيد منها لدى المناسبة».

وانطلاقًا من الإحساس بالمسؤولية تجاه التراث الشعري الذي ضاع أكثره، ولم يبق إلا أقله بادر بعض الباحثين إلى الاستدراك على هذا الديوان، وعُرفت في هذا النطاق عدَّةُ محاولات، هذا بيان بها:

٣- ورد في كتاب نشر الشعر وتحقيقه في العراق (ص٧١) بعد الإتيان على نشرة هذا الديوان أن «صباح نوري المرزوك» كتب عن الديوان في جريدة الراصد، بغداد (ع١٠٨، السنة ٢)، بتاريخ ١٩٧٢/٤/٢٧ . ولم أتمكن من الاطلاع على هذه الجريدة العراقية .

٤- وفي الكتاب السابق وفي الصفحة نفسها ما نصه : «وعرض له حسين علي محمد في مجلة الفيصل، الرياض، العدد ١١٨، ربيع الآخر، ١٤٠٧هـ، كانون الأول، ١٩٨٦، ص ١٤٢ - ١٤٣»، وقد طالعت ما في هذا العدد .

٥- وفي كتاب نشر الشعر وتحقيقه في العراق (ص ٧١) : «استدرك عليه نوري القيسي (٨٩) بيتًا في مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد ١، مج ٤١- ١٩٩٠، ص ١١٨ - ١٢٨. وتفصيلها كالتالي: القصيدة الفائية المشار إليها آنفًا، وتقع في (٧٦) بيتًا، وهي ملتقطة من كتاب «أحمد بن أبي طاهر طيفور» الموسوم بـ«المنثور والمنظوم : القصائد المفردات التي لا مثيل لها»، و (١١) بيتًا التقطها من كتاب «الدر الفريد لابن أيدمر» على ما يظهر من مصادر تخريجه .

٦- ونُشر في الرابط التالي بتاريخ ٢٠٠٩/٣/١٧:

http://majles.alukah.net/showthread.php?t=29147

ذكرٌ لاستدراك آخر، وهو لـ «هلال ناجي» المنشور في كتاب المستدرك على صناع الدواوين المُعَدِّ باشتراكه مع نوري القيسي (ج٢/٣٠٢-٣٠٨ - ط٢- ١٩٩٨م)، وورد في الرابط ما نصه: «الخريمي، وردتْ تسع قطع بين قصيدة ومقطّعة بقلم هلال ناجي، وتقع في ستة وتسعين بيتًا والصحيح أنَّ القطع المرقّمة ١، ٢، ٣، ٦، ٧، ٨ من حصة القيسي نشرها في مجلة المجمع العلمي العراقي، الجزء الأول، ١٩٩٠، ص ١١٨- ١٢٨.

وحصة هلال هي القطعة ٤ و ٩ ». والقطعة الأولى ملتقطة من الحماسة المغربية، وزاد هلال ناجي على القطعة رقم (٦) الواردة عند القيسي ثلاثة أبيات، دون أن يذكر أن لنوري القيسي استدراكًا على هذا الديوان.

٧- وفي كتاب المكتبة الشعرية في العصر العباسي (١٣٢ – ٦٥٦ هـ) ص ١٠٠ – ١٠١ إفصاح عن عمل القيسي هكذا : «المستدرك على دواوين الشعراء، مجلة المجمع العلمي العراقي مج٤١، ج١، سنة ١٩٩٠، ص ١١٨ استدرك ٧ نصوص في ٨٨ بيتًا من الدر الفريد»، وفي الكتاب نفسه إلماح عن كتاب نشره «علي جواد الطاهر» في سلسلة الموسوعة الصغيرة، بغداد، ١٩٦٨م، في ١٠٤ صفحات من القطع الصغير، وهذا وصف لهذا الكتاب على ما ورد في كتاب المكتبة الشعرية ص ١٠١ : «يتضمن الكتاب مقدمة في ٧ ص، ثم الدراسة في ست فقرات: ١- نشأته، ٢- ممدوحوه، ٣- علاقاته، ٤- وصف الشاعر لفتنة بغداد وأهمية قصيدته، ٥- ملمات أخرى كفقد أخيه وابنه وعينه، ٦ - شعره، حيث يوثق أكثر شعره، ويستعرض مدائحه ومراثيه مبينًا قيمتها الفنية ونصوصًا أخرى في الفخر والحكمة والغزل، ثم يعرف بموقفه من عمود الشعر».

وقال مؤلف كتاب المكتبة الشعرية في العصر العباسي في هامش ص ١٠٠ : «استدركت على شعره (٦) نصوص في ٩١ بيتًا من مصادر أخرى، أحدها في ٧٢ بيتًا». وأقول : استدراك القيسي من مصدرين، هما : كتاب «أحمد بن أبي طاهر، طيفور» السابق الذكر، والتقط منه القصيدة الفائية، وهي في (٧٦) بيتًا، وباقي المستدرك ملتقط من الدر الفريد، أما كتاب علي جواد الطاهر، فلم أتمكن من الاطلاع عليه، وليس فيه استدراك على ما يظهر من الوصف السابق، ولا أستبعد أن يكون هذا الكتاب هو البحث المذكور سلفًا، والذي نشره مؤلفه في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، أما ما استدركه مؤلف كتاب المكتبة الشعرية في العصر العباسي فلم أقف عليه رغم كثرة البحث، ويبدو أنه لم ينشر، بدليل أنه لو كان منشورًا لأشار صاحبه إلى ذلك، ولأشار إلى زمان نشره ومكانه في بحثه المنشور في مجلة مجمع اللغة العربية الأردني في العدد ٦٦، ص ٢١٧ - ٢٤٥ بعد نشر كتابه بعدة سنوات، وقد استدرك في بحثه هذا على كتابه، وأما النص الطويل فيبدو أنه ليس الفائية، لأنها تقع في ٧٦ بيتًا، وليس في ٧٢، وليس العينية المثبتة هنا، لأن العينية تقع في مصدرها في ٦٣ بيتًا، منها أبيات وردت في الديوان، ولذلك أسقطتها هنا. المهم أنني لم أقف على استدراك مؤلف المكتبة الشعرية على ديوان الخريمي، ولم أقف كذلك على عودة «إبراهيم النجار» لديوان الخريمي، ولم أجد في الشبكة العالمية وبعض الببليوغرافيات المهتمة بمثل حصر هذه الدراسات - حتى الآن ٢٠١٠/٥/٢٥م - إشارة إلى نشر أيٍّ منهما، وربما نُشِرَ أحدهما أو هما في مجلة ما أو في كتاب ما لم تصل يدي إليه.

٨- وفي موقع الوراق ذكرٌ لمحاولة أخرى لجمع بعض شعر هذا الشاعر ، وهي - على ما ورد في هذا الموقع - لـ«إبراهيم النجار» في كتاب شعراء عباسيون منسيون (٥/ ١٥٣ -١٧٠)، وفي الموقع نقلاً عن «إبراهيم النجار : «أن طبعة الديوان في

حاجة إلى مراجعات كثيرة، ونوّه إلى خلو الديوان من قصيدة طويلة للخريمي تقع في (٧٦) بيتا، أوردها له طيفور». قلت: وقد رجعت إلى هذا الكتاب فوجدت مؤلفه ق ٢ / ج ٦ / ١٥٧ – ١٦٢ أثبت هذه القصيدة الفائية عن كتاب «أحمد بن أبي طاهر طيفور»، وهي لم ترد في الديوان، واستدرك أيضًا ١٥٩/٥ مقطعة في خمسة أبيات عن «البرصان والعرجان والعميان والحولان للجاحظ»، وقال في ص ١٥٣/٥ – ١٥٨ عن الديوان: «ولنا استدراكات كثيرة على هذا العمل، وإضافات كما يتضح من القصيدتين اللتين ننشرهما اليوم ... وقد تكون لنا عودة إلى هذا المجموع لإعادة النظر فيه تصحيحًا وتنقيحًا، لا سيما والمحققان لم يقفا على الثبت الوافي للمصادر والمراجع الوارد في تاريخ سزقن ٣٥٠/٢ – ٣٥١ والذي يؤلف حصيلة المعلومات الببيلوغرافية المتجمعة حتى اليوم والمتعلقة بالخريمي وشعره» أ. هـ. ولم أقف حتى الآن – على الرغم من كثرة البحث – على عودة «إبراهيم النجار» إلى الديوان، ولا على استدراكاته الكثيرة خلا ما ورد في كتابه هذا، وقد فاتته في هذا المصدر الأخير نتفة يجدها القارئ هنا.

٩- وفي كتاب نشر الشعر وتحقيقه في العراق ص ٧١ ذكرٌ لاستدراك «محمد حسين الأعرجي» في مجلة العرب ص ١٩٢- ١٩٣، ج ٣- ٤ سنة ١٩٩٩م». قلت: يجد القارئ هذا الاستدراك مع إشارة إلى احتواء كتاب الدر الفريد على كثير من شعر الخريمي في كتابه أوهام المحققين ٧٤، دار المدى، دمشق ٢٠٠٤م.

وهذه المحاولات المتعددة الموزَّعة على هذه السنوات المتباعدة تومئ إلى اهتمام الباحثين بأمر هذا الديوان، وهي على كل حال جهود تذكر فتشكر لكل من حاول الإضافة أو التنقيح، وهذه غاية العلماء ورسالتهم في كل زمان ومكان، وما سيضاف الآن لا يضائل بأي حال من الأحوال من الجهود المباركة السابقة إذ لو أتيح لأصحاب هذه الجهود ما أتيح لكاتب هذه السطور في زمننا هذا من وفرة المصادر لما فاتهم شيء، وعلى العموم فهذه هي الإضافة الجديدة لديوان الخريمي، وهذه هي بعض الملحوظات المتواضعة عليه، أضعها هنا للارتقاء بمنزلة الشاعر وخدمة لديوانه.

أولاً: بقية الديوان:

وها هي ذي بقية ديوان الخريمي، وقفت عليها في بعض مصادر التراث العربي، ولم أقف عليها في الأعمال السابقة ولا في غيرها مما طالعته، وربما يكون هناك من أتى على استدراك بعضها مما لم أتمكن من الوقوف عليه رغم كثرة البحث والتنقيب، أو مما يكون قد نشره بعضهم ولم أعلم بما نشر ولا محله، وليست هذه البقية هي كل ما تبقى للخريمي من شعر في المصادر، إذ من المسلم به صعوبة الإحاطة بكل شعر شاعر ضاع أصل ديوانه، وتناثرت أشعاره، وتقع هذه البقية في (١١٠) عشرة أبيات ومائة بيت. وقد اهتم الدكتور «محمد حمدان» اهتمامًا كبيرًا بالخريمي في دراسته الجيدة الموسومة بـ «أدب النكبة في التراث العربي»، حيث رصد مصادر ترجمته، ومنها- على ما ذكر- مصادر فات المحققين الاطلاع عليها. وفي بعض المصادر التي ذكرها بعض أشعار للخريمي تم استدراكها هنا، منها: كتاب البرصان والعرجان، والزهرة، والممتع في صنعة الشعر.

(١)

قال الخريمي في رثاء المنذر بن خالد : [من السريع]

١- « مَن سابقَ الدَّهْرَ كبا كَبْوَةً » ... وغصَّةُ الدَّهرِ تخدُّ الشَّبَا

٢- للموتِ قَدْ (يُعَدُّ مَتْنُ) الفتَى ... وكل راعٍ هَالِكٌ مَا رَعَى

٣- يظلُّ يَرقِيهم ويرقُونه ... والموتُ لا ينفعُ منه الرُّقَى

٤- فَكُنْ مِن الدَّهْرِ على رِقْبَةٍ ... واسْعَ مَعَ الدَّهرِ إلى مَا سَعَى

٥- ما أقربَ الرَّائحَ مِمَّن غدا ... وأشْبهَ البَاقِي بمن قَدْ ثَوَى

٦- خلِّ عن الدُّنيا ولذَّاتِها ... واسلُكْ إلى اللهِ سَبيلَ الهُدَى

٧- كأنَّ من أَمْسَى على ظَهْرِها ... قدْ جاوَرَ الأمواتَ تحتَ الثَّرَى

٨- يا مَنْ رَأى في عَيشِهِ مَا رَأَى ... كأنَّ ما يَحذرُهُ قَدْ أَتَى

٩- أليسَ في الموتِ وما بعدَه ... مَوْعِظَةٌ تَنْفَعُ أَهْلَ النُّهَى

١٠- اصبِرْ على الدهر وروعاته ... أي امرئٍ في الدَّهْرِ لا يبتلى

١١- وَيلي على المُنْذِرِ وَيْلاً أَتَى ... بهاجسٍ حَلَّ ضَميرَ الحَشَا

١٢- وَقائلٍ يا لَكَ مِن هَالِكٍ ... طَلْقٍ مُحَيَّاه جَليدِ القُوَى

١٣- وقائلٍ إذ راحَ أَصْحَابُه ... أيُّ فتًى أهدَوْا لِدارِ البِلَى

١٤- كانَ شِهابًا سَاطِعًا نُورُه ... أطفأه الدَّهْرُ وعرشًا حَوَى

التخريج: تاريخ دمشق ٦٠/٢٨٧، وورد البيت الأول فيه هكذا: «نجد كبا»، وقال المحقق كذا ورد ما بين القوسين في البيت الأول، يقصد كلمة (نجد)، قلت: لعل الصواب ما تم إثباته، ويكون صدر البيت الأول مضمَّنًا من ديوان أبي العتاهية ص ١٤٤، وورد صدر البيت الثاني هكذا: «قد يعدو متنه الفتى»، وهو هكذا مكسور، ولعل الصواب ما تم إثباته، وورد البيت الخامس مصحفًا هكذا: «واسبه الباقي»، ولعل الصواب ما تم إثباته، وورد الشطر الثاني من البيت الثامن بزيادة «قد» قبل الفعل «يحذره»، وبهذه الزيادة ينكسر الوزن، فحذفناها.

(٢)

وقال : [من الطويل]

١- وقدْ رابني مِن مَعْشَرٍ جَرَّبُوكُمُ ... سَفاهَةُ أحلامٍ وَحُسْنُ رُواءِ

٢- لهمْ ظاهِرُ الأبرارِ حتَّى إذا خَلَوْا ... فهُمْ أُسْدُ غِيلٍ في سُرُوبِ ظِبَاءِ

التخريج : الأنس والعرس ١٢٥، وقالت المحققة : إنهما ليسا في الديوان .

(٣)

وقال : [من الطويل]

وذلك مما يُحْدِثُ الدَّهْرُ والفتى ... طَريدةُ دَهْرٍ ليس يُفْلتُ هَارِبُهْ

التخريج : التخريج : المنصف ٢/٣٥٤، وقال محققه : إنه ليس في الديوان .

(٤)

وقال : [من الطويل]

١- أرى كـلَّ نَـفـس لـلـمَـنَـايا دَريـئـةً ... ولِـلـعَـيْـشِ يُـمْـسِـي كَـدْحُـهـا ودُؤوبُـهـا

٢- تُـنَـاضِـلُـهَـا الآفَـاتُ مِـن كُـلِّ جَـانِـبِ ... فـتُـخـطـئُـهـا طَـوراً وطَـوراً تُـصِـيـبُـهـا

التخريج : المنصف ٢/٥٠٧، وانظر ما به من مصادر ص ٧٢٢، وقال محققه : إنهما ليس في الديوان.

(٥)

وقال : [من الطويل]

١- ومـا شـابَ حـتَّـى شـادَ لـلـمـجـدِ بـيـتَـهُ ... وحـتَّـى اكـتـسـى ثَـوْبَـيْ جَـمَـالٍ وسُـؤْدُدِ

٢- لـذكـرَاكَ أَحـلَـى فـي الـفـؤادِ وفـي الـحَـشَـا ... مـن الـشُّـهـدِ بـالـعـذبِ الـزُّلالِ الـمُـبَـرَّدِ

٣- عـلَـى أن بـيـن الـسَّـحْـرِ والـنَّـحْـرِ جـمـرةً ... مَـتَـى مَـا أُهَـيِّـجْـهَـا بـذكـراكَ تُـوقَـدِ

٤- فـقـدتُـكَ فَـقْـدَ الـطِّـفـلِ أُمًّـا حَـفـيَّـةً ... عـلَـى ضَـرعٍ مـنـه وحَـدثـانِ مَـوْلِـدِ

٥- دَعَـاهـا فـلمَّـا اسـتَـجْـمَـعَـتْ مـن دُعَـائـهِ ... أجَـالَ عـلَـى ثَـدْيٍ لأُخْـرى مُـجـدّدِ

٦- فـأنـكَـرَه فـارتـاعَ يـلـمِـسُ أُمَّـهُ ... وبَـاتَ لـه لـيـلَ الـسَّـلـيـمِ الـمُـسَـهّـدِ

التخريج : الزهرة ٢/٥٢٤، وفي هامش التحقيق : « لم نجدها في شعر الخريمي المطبوع » . قلت : لعل هذه الأبيات والأبيات المذكورة تحت رقم (١٩) ص ٢٤ في الديوان من قصيدة واحدة .

(٦)

وقال يعاتب عثمان بن خريم مولاه : [من الطويل]

١- لـعـمـر أبـيـك الـخـيـر يـا مـيّ إنَّـنـي ... لـذو أنـفٍ آبٍ لـمَـا لـم أعـوَّدِ

٢- وإنـي لـيـعـديـنـي الـتـكـرمُ والـحِـجَـا ... علـى ظـلـمِ ذي الـقُـربـى إذا لـم أسـوَّدِ

٣- ومـا أنـا بـالـبـاكـي عـلـيـه صـبـابـةً ... إذا مَـا نَـأى عَـنِّـي ولا الـمـتـلـدِّدِ

٤- وإنـي لـذُو صَـفْـحٍ عَـنِ الـجَـهْـلِ بـالـتي ... تـزيـنُ الـفَـتـى مِـن فَـضْـلِ حِـلـمٍ وسـؤددِ

٥- أبـالـجـدِّ تـرمـيـنـي فـإنَّـك هـازلٌ ... وتـحـلِـفُ لـي بـاللهِ أن لـم تـعـمَّـدِ

٦- وكـنـتُ إذا مـا غِـبـتُ عَـمَّـا شَـهِـدْتُـهُ ... يَـسُـرُّكَ فـي الـجُـلَّـى مَـقَـامِـي وَمَـشْـهَـدِي

٧- أزاحِـمُ عـنـكَ الـقـومَ خُـزْرًا عـيـونُـهُـم ... وأدفـعُ جُـهْـدِي بـالـلِّـسـانِ وبـالـيـدِ

٨- وأجـعـلُ عِـرْضِـي دُونَ عِـرضِـكَ جُـنَّـةً ... كَـذي شُـطَـبٍ فـي الـنـائـبـاتِ مُـهَـنَّـدِ

٩- فـمـا زَالَ بـي حُـبِّـيـكَ حَـتَّـى مَـلَـلْـتَـنـي ... وسَـاءَكَ مِـنِّـي فِـريـتِـي وَتَـوَدُّدِي

١٠- أرانـي إذا أَصْـلَـحْـتُ أفـسـدتَ صَـالِـحي ... وإن يـكـنِ الإفـسـادُ هَـمَّـك يُـفْـسَـدِ

١١- فَـدونَـك فـاسـتـبـدِلْ خَـلـيـلاً فـإنَّـنـي ... بـمـثـلِ الـذي أُوصـيـكَ لا بُـدَّ مُـقـتَـدِ

١٢- وإن أكُ مَـحْـسُـودًا فـلـسْـتُ بِـحَـاسِـدٍ ... وأيُّ كَـريـمٍ عَـاشَ غَـيـرَ مُـحَـسَّـدِ

بقية ديوان الخريمي

الرواية : (١) سقطت كلمة الخير من صدر البيت الأول من كتاب الممتع في صنعة الشعر طبعة الإسكندرية، واستدركت من الطبعة التونسية .

(٦) ورد البيت السادس في الطبعة التونسية لكتاب الممتع برواية : « في الحل » .

(٧) ورد البيت الثامن في الأنس والعرس برواية: «وأدفع جَهْدًا».

(٨) ورد عجز التاسع فيه برواية : «وعضبًا كَصَدْرِ المَشْرَفيِّ المُهَنَّدِ » .

(٩) ورد في الطبعة التونسية للممتع برواية: «بي حسك ...قربتي »

(١٠) وورد البيت الحادي عشر الأنس والعرس برواية : « همك تفسد »، ورد في الطبعة التونسية للممتع هكذا : « وإن يك » .

(١١) وورد الثاني عشر الأنس والعرس برواية: «لا شك مقتدي» .

(١٢) وورد البيت الثاني عشر فيه برواية: «فإن أك».

التخريج : الممتع في صنعة الشعر ٣١٨ - ٣١٩، وقال محققه : إنها غير موجودة في الديوان، وهي في الممتع المنشور باسم (اختيار الممتع) الطبعة التونسية ٤٥٠ - ٤٥١، دون البيت (١١)، والأبيات ٦- ٩ ، ١١- ١٣ له في الأنس والعرس ٣٧٥، وقالت المحققة :إنها ليست في الديوان .

(٧)

وقال : [من الطويل]

١- هُمَا عَدَوا بِالنَّكثِ كي يَصدعَا به صفا الحقِّ فانفَضَّا بجمعٍ مُبَدَّدِ

٢- وأفلتَنَا ابن البربريِّ مُضَمَّرٌ من الخيلِ يَسمُو للجيادِ ويَهْتَدِي

التخريج : تاريخ الطبري ٨/٤٣٧ .

(٨)

وقال : [من البسيط]

١- لا تأْمَنَنَّ دنيًّا أن تُصَادِقَهُ يَغْدُو على خِلِّهِ يَومًا مَعَ العَادِي

٢- يَسْعَى عَلَيكَ كَمَا يَسْعَى إليكَ فَلا تَأْمَنْ غَوَائِلَ ذِي وَجْهَينِ كَنَّادِ

الرواية : (١) ورد البيت الثاني في ربيع الأبرار برواية : « وجهين كياد » .

التخريج : الأنس والعرس ٦٣، وقالت المحققة: إنهما ليسا في الديوان . ويضافان للمقطعة رقم (١٨) ص ٢٣-٢٤، والبيت الثاني بلا نسبة في ربيع الأبرار /٣/٣٨٤ .

(٩)

وقال : [من الوافر]

١- فـإنّـي والـولـيـدُ عـلـى تَـقـالٍ تـدامَـجْـنـا وقَـدْ ظَـلـمَ الـوَلـيـدُ
٢- وتـحـتَ جـوانـحِ الأضـلاع مِـنَّـا صَـبـابـاتُ الـعَـداوَةِ والـحُـقُـودُ
٣- يُـريـدُ مـسـاءَتـي فـي كُـلِّ أَمْـرٍ وأرْغَـمَـنـي أريـدُ كـمـا يُـريـدُ

التخريج : الأنس والعرس ١٨٣، والأبيات فيه لأبي يعقوب فقط، وقالت المحققة : إنها لأبي يعقوب الخريمي، وليست في الديوان .

(١٠)

وقال : [من الطويل]

إذا صَـدَرتْ عـنـهُ مـن الـحـقِّ نَـوْبـةٌ أعَـدَّ لأخْـرَى قَـدْ أَجَـمَّ وُرُودُهـا

التخريج : الأنس والعرس ٧٣، وقالت المحققة : إنه ليس في الديوان، ويضاف للمقطعة رقم (١٤أ) ص ٢٢ .

(١١)

وقال : [من البسيط]

وقـد حَـشَـوتُ وَلايـا الـرَّحـلِ دَوْسَـرةً تـكـادُ تَـمْـرُقُ بـيـنَ الـرَّحْـلِ والـكُـورِ

التخريج : المنصف ٥٣٩/٢، وقال محققه : إنه ليس في الديوان .

(١٢)

وقال : [من البسيط]

فـي كـلِّ يَـومٍ لـه جَـيْـشٌ يُـوَجِّـهُـهُ مـن الـمَـكـائِـدِ تُـطْـوَى فـي الـطَّـوامِـيـرِ

التخريج : المنصف ٥٥٨/٢، وقال محققه : إنه ليس في الديوان . قلت : لعله والبيت المدرج تحت رقم (٢٧) في الديوان ص ٣٨ من قصيدة واحدة .

(١٣)

وقال : [من المتقارب]

١- أضـافَ إلـى قـلـبـه سَـمْـعُـهُ أحـاديـثَ لـم يُـبْـلِـهـا بـالـخَـبَـرْ
٢- أرمَـلَـتْ فـاسـتَـلَـبَـتْ عَـقْـلَـه وقـد يَـعـشـقُ الـسَّـمْـعُ قَـبْـلَ الـبَـصَـرْ

التخريج : المصون في سر الهوى المكنون ص ٥٧ .

(١٤)

وقال: [من الطويل]

١- يقُولُون صَبرًا والتَّصَبّر شِيمَتي ... ألم تعلمُوا أنّ الكَريمَ صَبُورُ

٢- هَلِ الدَّهرُ إلاّ نكبةٌ وسَلامَةٌ ... وإلا فبُؤْسٌ مَرَّةً وحبورُ

التخريج : الفرج بعد الشدة ٥/ ٩٦ .

(١٥)

وقال : [من الرمل]

إن يكنْ للشَّمْسِ مِثلٌ في الوَرَى ... فَهْو للشَّمسِ مثيلٌ ونظيرُ

التخريج : المنصف ٢/٤٩٤، وقال محققه : إنه ليس في الديوان . قلت : لعله تابع للمقطعة رقم (٢٠) ص ٢٥ من الديوان .

(١٦)

وقال : [من البسيط]

١- للقَولِ مُسْتَمِعٌ يُزْرِي بصاحِبِهِ ... منه الغُلُوُّ وَقدْ يُزْرِي به الحَصرُ

٢- وخيرُ حَالِ الفَتَى في القَوْلِ أَقْصَدُهَا ... بين الطريقينِ لا عيّ ولا هذرُ

الرواية : (٢) ورد البيت الثاني في غرر الخصائص الواضحة هكذا : « ولا هدر» .

التخريج : هما بلا نسبة في غرر الخصائص الواضحة ١٧٩، والبيت الثاني منهما في الديوان تحت رقم (٢٣ أ) ص ٢٦، والأول لم يرد فيه، ولتعلقه بالبيت الثاني ولعدم وقوفي عليه منسوبًا لشاعر آخر تم إثباته هنا .

(١٧)

وقال : [من الطويل]

١ - صَبرتُ على مَا لَو تحمَّل بَعْضَهُ ... جبالُ شَرَوْرَى أصْبَحَتْ تَتَخَشَّعُ

٢- وقدْ بَاتَ عِزًّا ثم أَضْحَى مُصيبةً ... ألَا كُلُّ ذي نُعْمَى بها سَوْفَ يُفْجَعُ

٣- أقولُ لهند حينَ قد سَامَحَتْ به ... مَنَاكبُ تَهْديها أَكُفٌّ وَأَخْدَعُ

٤- أَجِدَّك هلْ أَبْصَرت ليثًا مُقَنَّعًا ... يسيرُ به فَوقَ المناكبِ شَرجَعُ

٥- ذَري العينَ تَسْفَحْ لا أبا لَك دَمْعَهَا ... لعلَّ حزازًا في فُؤَادك يَهْجَعُ

٦- فَإنْ يَكُ قَدْ أَوْدَى خُرَيمُ بنُ عَامرٍ ... وشُقَّ لَهُ في جانبِ القَبْرِ مَضْجَعُ

٧- فلا يَهْنأ الأَعْدَاءَ مَصْرَعُ جَنْبِهِ ... لكُلِّ فَتًى يومًا وإنْ عَزَّ مَصْرَعُ

بقية ديوان الخريمي

٨- لِعزِّ خُرَيمٍ قَدْ بَنَى اللهُ بَيْتَهُ ... بحيثُ تَنَاهَى الخَيرُ و الشَّرُّ أَجْمَعُ

٩- مِنَ النَّفَرِ الشُّمِّ الذينَ حياتُهُمْ ... رَبيعٌ إذا مَا أَمْرَعَ النَّاسُ مُمْرِعُ

١٠- أُنُوفِ مَعَدٍّ كُلِّها وحُماتِها ... إذا مَا امْتَرَى الموتَ الفَتى المُتَرَعْرِعُ

١١- كَصَدْرِ الحسَامِ المَشْرَفيِّ هَزَزْتَهُ ... فَأَوْمَضَ فيهِ مَاؤُهُ يَتَرَيَّعُ

١٢- شَديدُ نياطِ القَلْبِ مَاضٍ جَنانُهُ ... على الهَوْلِ رَكَّابٌ لِمَا يَتَوَقَّعُ

١٣- يَرُدُّ شُعاعَ النَّفْسِ عَن طَلَبِ الهَوَى ... فليسَتْ إلى شَيءٍ سِوَى الخَيرِ تَنْزِعُ

١٤- تُفَرِّقُ إحدَى مِن يَدَيْهِ تلادَهُ ... وتُكْسِبُهُ الأُخْرَى العُلا وتُجَمِّعُ

١٥- ترى الجودَ يَجْري من أَسِرَّةِ كَفِّهِ ... لهُ ديمَةٌ ليسَتْ عَنِ النَّاسِ تُقْلِعُ

١٦- حَليمٌ إذا مَا الجَهْلُ سَارَتْ رِكَابُهُ ... صَبُورٌ عَلَى مَا تَكْرَهُ النَّفْسُ أَرْوَعُ

١٧- إذا ما السَّفاهُ استَفزَزَ الحلمَ رَوْعَهُ ... أبَتْ سَكَنَاتُ حِلْمِهِ مَا يُرَوِّعُ

١٨- كَعاليةِ الهِنْديِّ يَهْتَزُّ مَتْنُهُ ... رَقيقُ حَواشي الطُّرَّتَينِ سَمَيْدَعُ

١٩- فَتًى لم يَبِتْ إلا نَجيَّ مُلِمَّةٍ ... ولم يُلْفَ إلا في المكارِمِ يُوضِعُ

٢٠- كأنَّ حِمَى جيرانِهِ حَالَ دُونَهُ ... أَبُو أَشْبُلٍ في خِيسِهِ مُتَمَنِّعُ

٢١- يبيتُ سَميرَ الضَّيفِ دُونَ صِحَابِهِ ... و يَقْري لَهُ في الحَوْضِ مُتْرَعُ

٢٢- أبَتْ نَفْسُهُ إلاَّ العَلاءَ وأشرَفَتْ ... عَلَى غَايَةٍ ما بَعدَها مُتَرَفَّعُ

٢٣- فيَا فَارِسًا لم تحمِلِ الخَيلُ مِثْلَهُ ... إذا لم يَكُنْ إلاَّ مِنَ الموتِ يُفْزَعُ

٢٤- أجاءكَ أن الحَرْبَ بَعْدَكَ عَانَقَتْ ... بَنيهَا وأنَّ الخَيلَ بَعْدَكَ تَظْلَعُ

٢٥- وأنَّ مَصاليتَ السُّيوفِ تَضَاءَلَتْ ... وَسُمْرَ العَوالي أَصْبَحَتْ تَتَخَشَّعُ

٢٦- وأنَّ حِبالَ الوُدِّ بعدَكَ قُضِّبَتْ ... عُراهَا فَأَنْفُ العِزِّ بَعْدَكَ أَجْدَعُ

٢٧- لِتَبْكِ عليكَ البيضُ والخيلُ شُزَّبًا ... وَسُمْرُ القَنَا والمُسْتَميتُ المُشَيَّعُ

٢٨- وأرْمَلَةٌ عَبْرَى أُصِيبَ حَليلُها ... وشُعْثُ اليَتامَى و الطَّريدُ المُدَفَّعُ

٢٩- وشَعْثَاءُ أَلْقَتْ خَلفَ ظَهْرِكَ رَحْلَهَا ... فَدافَعْتَ عَنْهَا و القَنَا تَتَرَعْرَعُ

٣٠- وكَمْ ليلةٍ قَدْ بِتَّ تَرْعَى نُجُومَهَا ... لِتَكْشِفَ غُمَّاهَا وَصَحْبُكَ هُجَّعُ

٣١- وغَمْرَةِ موتٍ خُضْتَها بعدَ غَمْرَةٍ ... وَقَدْ هَابَها الإلْفُ الكَميُّ المُقَنَّعُ

٣٢- وبيضَةِ خِدْرٍ قَدْ هَتَكْتَ حِجَابَهَا ... وأُخْرَى سَتَرْتَ والقَنَا قَبلُ شُرَّعُ

٣٣- وَقُبَّةِ مَجْدٍ قَدْ بَنَيْتَ وقُبَّةٍ ... هَدَمْتَ وأخرى رُكْنها يَتَضَعْضَعُ

٣٤- وَمَلْمُومَةٍ جَاءَتْكَ تَهْنَهْتَ وِرْدَهَا ... وأنيابُهَا حَرْدًا عَليكَ تَقَعْقَعُ

٣٥- أناديكَ بالدَّعْوَى التي أَنْتَ أَهْلُهَا ... لعلَّكَ مِن تَحْتِ الصَّفائحِ تَسْمَعُ

٣٦- وهلْ كُنْتَ إلاَّ رَوْضَةً وَسْطَ جَنَّةٍ ... أُسَاكِنُهَا فيها مَصيفٌ وَمَرْبَعُ

٣٧- غَذَاهَا النَّدَى حَتَّى إذا اعْتَمَّ نَبتُهَا ... وَنَوَّرَ فيها زَهْرُهَا المُتَطَلِّعُ

٣٨- وأَعْجَبَتِ الرُّوَّادَ والنَّاسُ نَحْوَهَا ... بأهوائِهِمْ مِن سائرِ الأَرضِ نُزَّعُ

٣٩- وقالُوا : هيَ الدَّارُ التي لَيْسَ بَعْدَهَا ... مَرادٌ ولا عَنْها لِذي اللُّبِّ مَدْفَعُ

٤٠- رَمَى حَدَثَانُ الدَّهْرِ فيها بسهْمِهِ ... ولِلدَّهرِ رام سَهْمُهُ يَتَوَقَّعُ

٤١- فَأَمْسَى بخيرٍ أَهْلُنَا ثمَّ أَصْبَحُوا ... بجوٍّ يَدسو مِنْهُمُ الأرضُ بَلْقَعُ

٤٢- نُزُوعًا إلى أُخْرَى سِواها وَقَدْ رَأَوْا ... بأنْ ما إليها آخرَ الدَّهْرِ مَرجِعُ

٤٣- إذا نَزَلُوا دارًا لِقَوْمٍ تَضَاءَلُوا ... لِسَاكِنِها مِن هَيبَةٍ وتَخَشَّعُوا

٤٤- وإنِّي لَتَغْشَاني لِذِكْرِكَ حَنَّةٌ ... لها لَهَبٌ تحتَ الجَوانحِ يَسْفَعُ

٤٥- فلا تَبْعَدَنْ إنَّ المنيَّةَ مَوْرِدٌ ... لِكُلِّ فَتًى مِنهُ وإنْ حَادَ مَشْرَعُ

التخريج : المنتخب في محاسن أشعار العرب المنسوب لمجهول ١/٤٧٢ – ٤٧٨، والقصيدة فيه منسوبة لعامر بن خزيم يرثي ابنه، وقال محققه: «قوله : وقال عامر بن خزيم يرثي ابنه خطأ معرق، فالقصيدة لأبي يعقوب في رثاء خريم، وقد لزم أبو يعقوب عثمان بن خريم الناعم، ثم قتل أبو عثمان فلزم أبو يعقوب أخاه أبا الهيذام عامر ابن عمارة إلى أن مات، فبقي أبو يعقوب مع خريم بن عامر إلى أن توفي، فرثاه أبو يعقوب بهذه القصيدة». وتقع القصيدة في هذا المصدر في ٦٣ بيتًا، والأبيات المثبتة هنا ليست في الديوان، وبقية أبيات القصيدة في الديوان ص ٤٠ .

(١٨)

وقال : [من الطويل]

١- لعَمرُكَ ما الدُّنيا بدارِ إقَامَةٍ ... ولكنَّهَا دَارُ انتِقَالٍ لمن عَقَلْ

٢- إذا رفعتْ حَطَّتْ وإن هي أَحْسَنَتْ ... أَسَاءَتْ وإنْ أَعْطَتْ فَأيَّامُهَا دُوَلْ

التخريج : هما بلا نسبة في غرر الخصائص الواضحة ١٠٩، والبيت الأول منهما في الديوان تحت رقم (٣٦) ص ٤٩ عن محاضرات الأدباء، وهو فيها لأبي يعقوب فقط، والثاني لم يرد فيه، ولتعلقه بالبيت الأول ولعدم وقوفي عليه منسوبًا لشاعر آخر تم إثباته هنا، هذا إذا صحت نسبة البيت الأول للخريمي .

(١٩)

وقال : [من الطويل]

١- [أقيمُ بدارِ الحَزم ما دامَ حَزْمُهَا ... وأَحْرِ إذا حَالَتْ بأنْ أتَحَوَّلا]

٢- لعلَّك أن تَرْتَادَ غيرِي مُجَرِّبًا ... فَتَرْكَبُ من أمرَيْكَ ما كانَ أجْمَلا

٣- إذا ما بَلَوتَ النَّاصِحِين فلنْ تَرَى ... شِرَارَهُمُ إلا سِنانًا ومُنْصُلا

التخريج : الأنس والعرس ص ٢٠٠، وقالت المحققة : إنها ليست في الديوان . قلت : لعلها تابعة للقصيدة رقم ٤٠ ص ٥٢ من الديوان، والبيت الأول تضمين من ديوان أوس بن حجر ص ٨٣، وتخريجه فيه ص١٦٣.

(٢٠)

وقال الخريمي يصف رؤوس أهل خراسان في كلمته التي يقول فيها : [من السريع]

١- والشَّرقُ يرميهمْ بأرواقِهِ ... بجَحْفَلٍ يَأْوي إلى جَحْفَلِ

٢- مِن كلِّ مَفْطوحٍ صَليفِ القَفَا ... مُسْتأسدٍ كاللَّبوَةِ المُشْبِلِ

التخريج : البرصان والعرجان ٤٨٩ .

(٢١)

وقال : [من الطويل]

تَحَمَّلَ جُثماني مع الرَّكبِ إذْ سَرَوا وقلبي مَع البَادِي المقِيمِ المخَيِّمِ

التخريج : المنصف ٥٧٣/٢، وقال محققه : إنه ليس في الديوان . قلت : لعله تابع للنتفة رقم ٤٨ ص ٥ من الديوان .

(٢٢)

وقال: [من الكامل]

١- أو ما رأيتَ مَطِيَّتي مَعْقُولةً بالسَّيفِ والرُّقَباءُ حَولي قُوَّمُ

التخريج : حلية المحاضرة ٧٦/٢، وحرف الاسم إلى الخزيمي .

(٢٣)

وقال : [من البسيط]

١- بالطَّالعِ السَّعْدِ تَأويها وتَسْكُنُها كَمَا بهِ كُنتَ تَبْنِيها وتُتْقِنُها

٢- دارٌ إذا النَّفْسُ خَافتْ فَهْيَ مَأْمَنُها أو السَّمَاحَةُ قلَّتْ فهي مَعْدِنُها

٣- يُبدِي المَعَالِيَ أَعْلاهَا وأسفَلُها واليسرُ أَيْسَرُها واليُمنُ أيْمَنُهَا

٤- مُلّيتَها أنتَ لكن مُلّيتْكَ فتىً ليستْ تُزيّنُه لَكنْ يُزيِّنُهَا

التخريج : الدر الفريد ٦١/٣، واسم الشاعر محرف فيه إلى الخزيمي، والثاني فيه ٢٦٩/٣.

(١)

ونسب إليه وإلى غيره : [من الكامل]

١- يا ويحَ من منعَ الحِذارُ قَرارَهُ فغدا وَراحَ بروْعةِ الإشفَاقِ

٢- نَفسي الفِداءُ لخائفٍ مترقِّبٍ جَعَلَ الوَداعَ إشارةً لِعناقِ

٣- إذ لا جَوابَ لمُفْحَمٍ مُتَحَيِّرٍ إلا الدُّموعُ تُصانُ بالإطراقِ

التخريج : المحب والمحبوب ١٥١/٢ وحرف الاسم فيه إلى الخزيمي، وترجم له المحقق في الهامش بترجمة هي ترجمة الخريمي، ونص على تدافع البيتين ٢، ٣، والتخريج هناك .

(٢)

ونسب إليه وإلى غيره : [من الكامل]

سَبقَ القَضَاءُ بكُلِّ مَا هو كَائنٌ فَليجهدِ المُتقَلِّبُ المُحتالُ

التخريج : الدر الفريد ٣٤٦/٣، وقال مؤلفه : إنه للخريمي ويروى لأشجع السلمي . قلت : هو لأشجع في بهجة المجالس ١٨٦/١، ونهاية الأرب ٣/ ٨٧ .

بقية ديوان الخريمي

ثانيًا: ملحوظات أخرى:

(أ) نسبة أشعار للخريمي ليست له قطعًا:

وهناك بعض الملحوظات الأخرى التي لا تغض من الجهد المشكور الذي بذله المحققان الفاضلان في جمع شعر «الخريمي»، منها إثبات بعض الأبيات المتدافعة في الديوان مع عدم الإفصاح عن أمر هذا التدافع، وذكر الشعراء المتنازعين على هذه الأبيات، ومن ثم يفضل نقل هذه الأبيات من القسم الخالص النسبة للشاعر إلى القسم الآخر المخصص لما نسب إليه وإلى غيره في نهاية الديوان، ومن هذه الملحوظات ترك استقصاء تخريج الأبيات، ولا شك أن لهذا الاستقصاء فوائد، ذكرتها في غير هذا الموضع، فمن الأبيات التي لم يُشر في الديوان إلى تدافعها، وباتت فيه وكأنها خالصة النسبة للخريمي:

(١)

المقطعة رقم (٢)، ص١١، وهي:

١- تقضّى مُزاح واستفاق طَروبُ ... وَأعقب مِن بعد المشيب مَشيبُ
٢- ألا لَيسَ مِن داء المَشيب طَبيب ... وَلَيسَ شَبابٌ زالَ عَنكَ يَؤوبُ
٣- لَعَمري لَقَد بانَ الشَبابُ وَإنَّني ... عَلَيهِ لَمَحزونُ الفُؤاد كَئيبُ
٤- وَقلت لِضَيف الشَيب لَمّا أَلَمَّ بي: ... نَصيبُك مِني جفوةٌ وَقُطوبُ
٥- حَرامٌ عَلَينا أَن تَنالَك عِندَنا ... كَرامَةُ بِرٍّ أَو يَمَسَّكَ طَيبُ

الرواية: (٢) ورد البيت الثاني في الوافي بالوفيات برواية: «من هذا المشيب ... بان عنك».

(٥) ورد البيت الرابع في الحلة السيراء برواية: «أقول لضيف الشيب إذ حل مفرقي»، وورد في الوافي بالوفيات برواية: «أقول لضيف الشيب لما أناخ بي».

هذه المقطعة ليست خالصة النسبة للخريمي، فيفضل نقلها إلى القسم المخصص لما لم تخلص نسبته للشاعر، فالبيتان الأخيران منها بلا نسبة في الحلة السيراء١/٢٣٥، وهي لأبي مسحل الأعرابي ما عدا البيت الأول وبزيادة بيت آخر لم يرد هنا في الوافي بالوفيات ١٩/١٩٤ - ١٩٥ (ط. تركي مصطفى) بإسناد روايتها إلى المرزباني، وإن كنت أرجح نسبتها للخريمي، لأن الغالب على أبي مسحل الأعرابي - كما ذكر الصفدي - الاهتمام برواية الشعر، وتقييد غريب اللغة ونوادرها، ولكن هذا لا يمنع من الاحتياط، ووضعها في قسم المنسوب له ولغيره والصواب أنها له.

(٢)

النتفة رقم (١٢) ص ٢١ من الديوان، ص٤٥٠، ج١، مج ٤١، من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق:

١- بِقلبي سَقام لَستُ أُحسن وَصفه ... عَلى أَنَّهُ ما كانَ فَهوَ شَديدُ
٢- تمرّ به الأَيّامُ تسحَبُ ذَيلَها ... فَتَبْلى بِهِ الأَيّامُ وَهْوَ جَديدُ

الرواية : (١) ورد صدر البيت الأول في نور القبس، والوافي بالوفيات برواية: «بقلبي شيء لست أعرف قدره»، وورد في الموشى برواية: «بقلبي شيء لست أعرف وصفه».

(٢) وورد البيت الثاني في الوافي بالوفيات برواية: «فتبلى ولا تبليه».

وهذان البيتان أيضًا ليسا خالصي النسبة للخريمي، لذا يفضل نقلهما إلى قسم المتدافع، لأنهما للعتبي الأخباري (ت٢٢٠هـ) في نور القبس ١٩١، والوافي بالوفيات ٣/٤ (تحقيق س . دريدرينغ - ط٢-١٩٩١م)، ولأبي وائل الإضاخي في الموشى ١٠٦.

(٣)

البيت المدرج تحت رقم (٢٢)، ص ٢٦، وهو :

لأنَّــكَ تُـعـطـيـنـي الـجَـزيـل بَـداهَــةً   وأَنْــتَ لِـمـا اسـتَـكـثَـرتَ مِـن ذاك حـاقِـرُ

وهذا البيت أيضًا ليس خالص النسبة للخريمي، فيفضل نقله إلى القسم المخصص للمتدافع لأنه لطريح بن إسماعيل الثقفي في ديوانه ٢٣٨ ضمن مقطعة في كتاب دراسات في الأدب العربي ونقده، وثمة تخريجه والإشارة إلى تدافعه .



(٤)

البيت المدرج تحت رقم (٢٣)، ص٢٦ وهو :

الـعـيـشُ لا عَـيْـشَ إلا مـا قَـنِـعْـتَ بِـهِ   قـد يَـكْـثُـرُ الـمَـالُ والإنـسَـانُ مـفْـتَـقِـرُ

وهذا البيت أيضًا متدافع، ولا توجد إشارة إلى هذا، وهو ومعه بيت آخر للخريمي في أنس المسجون وراحة المحزون ٢٠٧، وأدرجه «هلال ناجي» في ديوان «ابن وكيع التنيسي» ص ٧٤، ط١، ص٩٦، ط٢، برواية: «يفتقر» على أنه خالص النسبة إليه . وهو بلا نسبة في المنتحل ١٧٥، والمنتخل ٦٢٠/٢، وينظر ما كُتبَ حول ديوان ابن وكيع في مجلة الأحمدية بدبي في عددها الثالث والعشرين .

ب زيادات في التخريج والروايات :

وأما بالنسبة لتخريج الأشعار على مصادرها فالحق أن المحققان الفاضلان قد بذلا جهدًا كبيرًا في هذا الأمر، ومعروف أن الإحاطة بكل شعر الشاعر في مصادر التراث العربي أمر عسير خصوصًا في تخريج الأبيات، علاوة على أن هناك بعض المصادر طبعت بعد نشر الديوان مثل الممتع في صنعة الشعر، والمنصف لابن وكيع وغيرهما، وفي هذه المصادر زيادات ينبغي أن تضاف إلى تخريج المقطعات والأبيات في الديوان لما في دلالة استقصاء مصادر التخريج من أهمية في دراسة شعر الشاعر وفي توثيقه والاطمئنان إلى نسبته إليه، وأسوق الآن - للإيجاز - بعضًا من التخريجات الجديدة .

- المقطعة رقم (١)، ص١١ للخريمي في الشعور بالعور ١٣٣ .

- والأبيات ٢ – ٥ من القصيدة رقم ٣، ص ١٢ له في الزهرة ٦٥٧/٢، ورواية البيت الثاني فيه

هي: «للمبتغي القرى» بدلا من «للمبتغي الندى»، ورواية البيت الثالث فيه هي : « ليخصب » بدلاً من : « ويخصب »، والبيتان ٣، ٤ له في التذكرة الحمدونية ٢/٢٧٥، وفي هامشه مصادر أخرى، وهما له في الشعور بالعور ١٣٣، وينظر التدافع فيهما هامش ديوان الخريمي ص ١٢ .

- والبيتان ١٦، ١٨ من القصيدة رقم (٣)، ص ١٤ بلا نسبة في غرر الخصائص الواضحة ٣٤٨، ورواية الثامن عشر فيه هي : «بالغيب» بدلاً من «بالجهل».

- والبيتان الأخيران من المقطعة رقم (٧)، ص١٩ للخدلجي (تحريف) في غرر الخصائص الواضحة ١٦١، وورد البيت الأول منهما فيه برواية: «غناء عقلي» بدلا من : «عناء عقلي»، وورد البيت الثاني منهما فيه برواية : «أعظم دائي * حسنات من حرفة».

- والبيت المدرج تحت رقم (٨)، ص ١٩ لبعض العرب في الموازنة للآمدي ١/١١٨ برواية: «ليالي المطالب».

- والمقطعة المدرجة تحت رقم (١٤ أ)، ص ٢٢ ما عدا البيت الأخير منها بلا نسبة في التذكرة الحمدونية ٤/٣٥٩، وفي هامش هذا المصدر مصادر أخرى تضاف إلى تخريجها، ورواية البيت الأول فيه هي : «إذا اختلفت» بدلاً من: «إذا اشتبهت»، ورواية البيت الثاني فيه هي: «بذلاً» بدلاً من: «حزمًا»، ورواية البيت الثالث فيه هي: «بعلت» بدلاً من : «ضعفت» .

- والبيتان ٢، ٣ من القصيدة رقم (٢٠)، ص٢٥ له في المنصف ٤٧٤، وربيع الأبرار ٣/٦٣٣، والأول منهما برواية : «مشهور كبير» بدلاً من «مشهور خطير»، والآخر مكرر في المنصف ٥٥٧ باختلاف في الرواية .

- والبيتان ٧٢، ٧٥ من القصيدة رقم (٢٤) له في رسائل الجاحظ ١/٢٨٤ .

- والمقطعة رقم (٢٨) له في أخبار القضاة ٣/٢٥٧.

- والأبيات ١٧، ١٨، ٢٢، ٩، ٢١، ٥ على هذا الترتيب من القصيدة رقم (٢٩)، ص ٤١ له في التذكرة الحمدونية ٤/ ٢٦٠، والبيت الخامس فيه برواية: «وأيقنت .... هالك» بدلا من: «فأيقنت ... ميت»، والبيت السابع له فيه ٤/٣٢٥ برواية: «لنائبة ... أتوجع»، والبيت الحادي والعشرون فيه برواية: «ولو ... عليه» بدلا من: «فلو ... عليك»، والبيت الثاني والعشرون فيه برواية: «مني جلادة ... عليه»، والأبيات ١١، ١٨، ٢٢، ٢١ على هذا النحو له في المصون في الأدب ١٥- ١٦، والأبيات ١٧، ٢١، ٢٢، ١٨، ٩ له في أنس المسجون وراحة المحزون ٨٥، والبيت العشرون له في الشعور بالعور ١٣٣.

- والبيت المدرج تحت رقم (٣٣ب)، ص ٤٧ له في ربيع الأبرار ٤/٤١٠، وهو بلا نسبة في البرصان والعرجان والعميان والحولان ٢٩٤ .

- والبيتان ٧، ٨ من القصيدة رقم (٣٧) له في التذكرة الحمدونية ٢/٢٨٤، والسابع فيه برواية: «مصعد حزن»، وورد البيتان ١، ٥، ص ٤٩ — ٥٠ له في الشعور بالعور ١٣٣ .

- النتفة رقم (٤١)، ص ٥٤ وهي في بيتين، وقد وقفت على الأول منهما بلا نسبة في بهجة المجالس ٢/٢٤٠ ومعه بيت آخر بقافية مغايرة في الإعراب، والبيت الذي وقفت عليه ولم يرد

في الديوان هو:

١- وإن أتــتْ لـلـشَّـبـابِ الـغُـرِّ نَـادِرَةً
فـإن أكـثـرَ مـا يـأتـي لـهـا الـخَـطَـلُ

فلعل بعضهم أخذ بيت الخريمي وضم إليه هذا البيت بعد أن غير في القافية، أو لعل هذا من خطأ الرواية.

- والمقطعة رقم (٤٧ أ)، ص ٥٨ له في تاريخ دمشق ٢٣٥/٦١، وعجز البيت الأول فيه هو: «زأرت كل خنافس» بدلاً من : «زبرات كل خنابس»، وورد البيت الثاني فيه برواية: «مستام» بدلاً من: «شمام»، وورد البيت الثالث فيه برواية: «تعدي مشاربه وتسقي»، وورد البيت الخامس فيه برواية: «فلكل ... ما يفتر» بدلاً من: «في كل ... لا يفتر».

- ونسبت المقطعة رقم (٥٣)، ص ٦١ إليه في ربيع الأبرار ١١٦/٤، والبيت الأول منها فيه برواية: «فيخبرني»، والبيت الخامس فيه برواية: «يملك»، وهي له في الشعور بالعور ١٣٣ ما عدا البيت الأخير.

ج- ملحوظات أخرى :

أ- سقطت المقطعة رقم (١٩)، ص ٢٤ من فهرس القوافي .

ب- خرجت النتفة رقم (٤٨)، ص ٥٩ على كتاب الأوراق (قسم أخبار الشعراء) دون ذكر لرقم الصفحة، وهي فيه ص ١٢٧ .

ج- ورد البيت التالي في المقطعة المرقمة بـ(١٤أ)، ص٢٢ هكذا :

أَخٌ كَــذُوب الـشـهـد طَـعـمُ إخَـائِـهِ
إذا اختلفت بيض الـلـيـالـي وَسـودُهـا

والصواب أن يضاف لفظ: «لي» بعد كلمة «أخ» لاستقامة وزن البيت، وهذا التصحيح من التذكرة الحمدونية ٣٥٩/٤، فقد ورد البيت فيها تامًّا ومستقيمًا.

حول بعض المستدركات السابقة :

أتناول هنا مستدرك نوري القيسي المشار إليه آنفًا لأنه نشره في مجلة المجمع العلمي العراقي مج ٤١- ج١- ١٩٩١م، ومستدرك «هلال ناجي» المنشور باسمه فقط في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ط٢، ج٢/٣٠٢ - ٣٠٨، فأقول بناء على ما ورد في الرابط التالي :

http://majles.alukah.net/showthread.php?t=٢٩١٤٧

اشترك «هلال ناجي» مع «نوري القيسي» في إعداد ط١ لكتاب المستدرك على صناع الدواوين ١٩٩١م دون تمييز جهد لكل منهما، وأعاد هلال بعد وفاة القيسي سنة ١٩٩٥م نشر ط٢ للكتاب ذاته في بيروت سنة ١٩٩٨م، وفيه مَيَّزَ جهدَه عن جهد القيسي، فذكر اسم القيسي تحت ما هو من حصته، ووضع اسمه هو تحت ما رأى أنه من حصته، وكان الاستدراك على ديوان الخريمي من حصته هو كما يتضح من وضع اسمه فقط عليه في ط٢ للكتاب ٢/ ٢٥٠-٢٦٦ دون إشارة إلى استدراك نوري القيسي المنشور في المجلة السابقة، ولم يتم تمييز صانعه في ط١ للكتاب الصادرة أيام كان القيسي حيًّا، وها هي ذي بعض الملحوظات على المستدركين:

(١) البيت المدرج عند نوري القيسي في ص١١٩، مج ٤١، ج١ من مجلة المجمع العلمي العراقي، ورقم (٢) ص ٣٠٢/٢ عند زميله، وهو:

تهضَّمَني الأَعْداءُ من بعدِ مَوْتِهِ
وسدَّدَ نحوي الطرفَ من كان يخشعُ

استدركه نوري القيسي من الدر الفريد ٢٣١/٥، ولم ينقل تعقيب مؤلفه حول نسبته، حيث ذكر ابن أيدمر أن البيت ومعه أبيات أخرى تروى «لعمرة بنت توسعة»، ولا يجد القارئ هذا التعقيب مدرجًا لدى هلال ناجي أيضًا، وفيه تخريج البيت على الدر الفريد ٢٣١/٥. قلت: فات الاثنين في الدر الفريد إثبات بيت تابع لقصيدة البيت السابق، وهو منسوب لهذه الشاعرة في الدر الفريد ٢٣٧/٢.

(٢) المقطعة المدرجة عند نوري القيسي في ص ١١٨، مج ٤١، ج١ من مجلة المجمع العلمي العراقي، ورقم (٥) ص ٣٠٧/٢، عند زميله، ومطلعها:

سكبتُ الدمعَ منكِ عليكِ حُزنًا
وقلَّ لفقدكِ الدَّمعُ السَّكوبُ

وعلى هذه المقطعة بعض الملحوظات، هي:

أ - خرجها نوري القيسي على الدر الفريد دون ذكر لرقم الجزء والصفحة، ولم يذكر ذلك هلال ناجي أيضًا، وصفحتها هي ٨٠/٢، وفات نوري القيسي تخريج البيت الثالث منها على الدر الفريد ٥٢٦/٥، والأمر نفسه عند هلال ناجي.

ب- عقَّبَ نوري القيسي على المقطعة بقوله: «ويبدو أن القصيدة طويلة كما ذكر صاحب الدر الفريد». وهذا التعقيب يجده القارئ أيضًا لدى هلال ناجي ص٣٠٨/٢ . وبعد رجوعي للدر الفريد لم أجد وصفًا من مؤلفه للقصيدة بأنها طويلة أو قصيرة.

ج- عقَّب نوري القيسي ووافقه هلال ناجي على المقطعة بقولهما: «وقد أورد المحققان - الطاهر والمعيبد- البيت الرابع وبيتًا آخر ... في المنسوب إليه ...» كذا دون ذكرهما معًا لرقم هذا البيت الآخر، ولرقم الصفحة في ديوان الخريمي.

(٣) البيت المدرج عند نوري القيسي في ص ١٢٠،مج ٤١، ج١ من مجلة المجمع العلمي العراقي، ورقم (٨) ص ٣٠٨/٢ عند هلال، وهو :

النَّاسُ عندَ عليٍّ حينَ تذْكُرُهم
كالشَّوكِ يذكرُ بينَ الوَردِ والآسِ

استدرك نوري القيسي هذا البيت من الدر الفريد ٢٤٦/٢ دون ذكر لتدافعه، والأمر نفسه عند «هلال ناجي»، والحق أن البيت ورد في محاضرات الأدباء ٦٢٠/١ منسوبًا لرستة بن الأبيض .

(٤) المقطعة المدرجة عند نوري القيسي في ص ١١٩، مج ٤١، ج١ من مجلة المجمع العلمي العراقي، ورقم (١) ص ٣٠٢/٢ عند هلال ناجي، ومطلعها:

أيغسلُ رأسي أو تَطيب مشاربي
ووجهُكَ معفورٌ وأنتَ سَليبُ

خرجها نوري القيسي على الدر الفريد ١٧١/٥ على أنها خالصة النسبة للخريمي، والأمر نفسه عند هلال ناجي، وهذا بيان بالتدافع الحاصل في نسبتها: البيتان ١، ٢ منها لعبد الله بن ثعلبة في العقد الفريد ٢٦١/٣ باختلاف الرواية، والبيت الثالث لأشجع السلمي في التمثيل والمحاضرة ٨٤، وديوانه ١٩٢، وانظر ما به من مصادر، وهو ضمن قصيدة لأحمد بن بكير الأسدي في الجليس والأنيس ٤٣/٤، وانظر ما به من مصادر، وأشار محققه إلى الاختلاف الوارد في قصيدة هذا البيت، وهو بلا نسبة في زهر الأكم ٣٤١/١، والبيت الثاني منها لأبي العتاهية في ديوانه ٢١ .

(٥) المقطعة رقم (٦)، ص ٣٠٨/٢، وهي :

أرى الحلم في بعض المواطن ذلّةً
إذا أنتَ لم تَدْفعْ بحلمِكَ جاهِلاً
لبستَ له ثوبَ المذلّةِ صاغراً
فأبقِ على جُهّالِ قومِكَ إنه

[من الطويل]

وفي بعضها عزّاً يُسَوِّدُ فاعلُهْ
سفيهاً ولم تقْرِنْ به من يُجاهلُهْ
فأصبح قد أودى بحقّكَ باطلُهْ
لكلِّ حليمٍ موطنٌ هُو جاهلُهْ

التعقيب : استدرك نوري القيسي البيت الأول في مجلة المجمع العلمي العراقي مج٤١/ج١/ ص١١٩، ووقع مع ثلاثة أبيات غيره في مستدرك هلال ناجي، والحق أنه في الديوان ص ١٧ فلا داعي لاستدراكه من الاثنين، هذا، ولم ينصا على تدافع المقطعة، فباتت عندهما خالصة النسبة للخريمي. قلت: هي لرجل من الأعراب في رسائل الجاحظ ٣٦٥/١، ولسالم بن وابصة في الوافي بالوفيات ٥٩/١٥ (ط. تركي مصطفى) باختلاف يسير في الرواية فيهما، والبيت الأول بلا نسبة في المنتحل ١٧٥، والمنتخل ٦١٩/٢، وانظر ما به من مصادر.

(٦) فاتهما التقاط الأبيات المدرجة تحت رقم (٢٠) هنا من الدر الفريد.

(٧) فاتهما في الدر الفريد أيضًا التقاط البيت المدرج تحت رقم (٢) هنا ضمن ما نسب إليه وإلى غيره.

(٨) أما القصيدة الفائية الطويلة والواقعة في (٧٦) بيتًا، والمدرجة عند نوري القيسي في ص١٢٠ - ١٢٨، مج ٤١، ج١ من مجلة المجمع العلمي العراقي، وتحت رقم (٣) عند زميله فعليها بعض الملحوظات، منها: ترك إصلاح الأبيات المدورة والتي كتبت غير مدورة، وهي تحمل الأرقام: ٥، ٤٣، ٥٧، ٦٠، فضلاً عن تطابق أول حاشية عليها مع حاشية نوري القيسي، وزاد زميله كتابة رقم صفحة القصيدة في مصدرها . فأين الكثرة في استدراكات هلال ناجي التي يقول فيها عن نفسه في كتاب المستدرك على صناع الدواوين ٢٩/١، ط٢: إنه «ممن لا يجف لبده»؟

أعود إلى أمر ديوان الخريمي فأقول: لا شك في أن ظهور العديد من الاستدراكات على هذا الديوان، ومرور مدة زمنية ليست بالقصيرة على نشرة الديوان، طُبع أثناءها الكثير من مصادر التراث العربي التي لم تكن في متناول أيدي المحققَينِ الفاضلَينِ، ولم يطلع عليها أصحاب الاستدراكات السابقة، وكل هؤلاء يستحقون الشكر الجزيل على ما بذلوا من جهد، وفي هذه المصادر تخريجات كثيرة، وروايات ربما ترتقي بالنص الشعري إلى درجة أفضل مما هو عليه الآن في الديوان، وأظن أن كل هذا يجعل التفكير في إعادة النظر في جمع الديوان وتحقيقه من جديد أمرًا ملحًا، ولعل أحد الباحثين الفضلاء ينهض بهذا الأمر ليعيد للشاعر ولديوانه المنزلة التي يستحقانها بين شعراء ودواوين ذلك العصر. هذا وبالله التوفيق، وعليه قصد السبيل.

المصادر

١- أخبار القضاة : لوكيع، محمد بن خلف (ت ٣٠٦هـ)، عالم الكتب، بيروت .

٢- أدب النكبة في التراث العربي، محمد حمدان، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤م .

٣- أنس المسجون وراحة المحزون :لعيسى بن البحتري (تبعد ٦٢٥ هـ): تحقيق: محمد أديب الجادر، دار البشائر، دمشق، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٤- الأنس والعرس : لأبي سعد الآبي (ت ٤٢١هـ)، تحقيق: إيفلين فريد يارد، دار النمير، سورية، ط١، ١٩٩٩م .

٥- الأوراق (قسم أخبار الشعراء) : لأبي بكر الصولي (ت٣٣٥هـ)، تحقيق : هيورث . دن، مطبعة الصاوي، ط١، ١٩٣٤م .

٦- أوهام المحققين : لمحمد حسين الأعرجي، دار المدى، سورية، ط١، ٢٠٠٤م.

٧- البرصان والعرجان والعميان والحولان : للجاحظ (٢٥٥هـ)، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٠م .

٨- بهجة المجالس : لأبي عمر القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، د . ت .

٩- تاريخ التراث العربي : لفؤاد سزكين، ترجمة : عرفة مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م .

١٠- تاريخ الطبري : لمحمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، ١٩٧٥م .

١١- تاريخ دمشق : لابن عساكر (ت ٥٧١هـ) : دراسة وتحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

١٢- التذكرة الحمدونية : لابن حمدون (ت ٥٦٢ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، وآخر، دار صادر، بيروت ١٩٩٦م .

١٣- الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي : للمعافي بن زكريا النهرواني (ت٣٩٠هـ)، تحقيق : محمد مرسي الخولي، وإحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٧م .

١٤- الحلة السيراء : لابن الأبار القضاعي (ت ٦٥٨ هـ)، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٨٥م.

١٥- حلية المحاضرة : للحاتمي (ت٣٨٨هـ)، تحقيق : جعفر الكتاني، العراق، ١٩٧٩م .

١٦- الدر الفريد وبيت القصيد : لمحمد بن أيدمر (ق٨هـ)، مخطوط أشرف على طباعته مصوراً فؤاد سزكين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٩٨٩م .

١٧- دواوين الشعراء والمستدركات في الدوريات والمجاميع : لمحمد جبار المعيبد، راجعه وصنع أثباته : عصام محمد الشنطي، معهد المخطوطات، القاهرة، ١٩٩٨م .

١٨- ديوان أبي العتاهية (أبو العتاهية : أشعاره وأخباره)، تحقيق: شكري فيصل، مكتبة دار الملاح، دمشق، ١٩٦٤م.

١٩- ديوان الخريمي (ت٢١٤هـ) : جمع وتحقيق : علي جواد الطاهر، ومحمد جبار المعيبد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٩٧١م .

٢٠- ديوان أوس بن حجر، تحقيق : محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م .

٢١- ديوان طريح بن إسماعيل الثقفي (ت ١٦٥هـ) = ضمن كتاب دراسات في الأدب العربي ونقده، جمع وتحقيق : بدر أحمد ضيف، الشهابي للطبع والنشر، ١٩٩٧م .

٢٢- ديوان ابن وكيع التنيسي، هلال ناجي، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م، ط٢، بغداد ١٩٩٨م .

٢٣- الرابط :

http://majles.alukah.net/showthread.php?t=29147

٢٤- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار : للزمخشري (ت٥٣٨هـ)، تحقيق : سليم النعيمي، وزارة الشؤون الثقافية، العراق، ١٩٨٠م .

٢٥- رسائل الجاحظ : (ت ٢٥٥هـ) : تحقيق : عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٧٩م .

٢٦- زهر الأكم في الأمثال والحكم : للحسن اليوسي (ت ق١١)، تحقيق : محمد حجي، دار الثقافة، المغرب ١٩٨١م .

٢٧- الزهرة : لأبي بكر محمد بن داود الأصفهاني (ت٢٩٦ هـ)، تحقيق : إبراهيم السامرائي، ونوري القيسي، مكتبة المنار، الأردن، ط١، ١٩٨٥م .

٢٨- شعراء عباسيون منسيون : لإبراهيم النجار، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٧م

٢٩- الشعور بالعور : للصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق واستدراك: عبد الرزاق حسين، دار عمار، ط١، ١٩٨٨م .

٣٠- العقد الفريد : لابن عبد ربه الأندلسي (ت٣٢٨هـ)، تحقيق : أحمد أمين، وغيره، مصر، ١٩٦٩م.

٣١- غرر الخصائص الواضحة ودرر النقائص الفاضحة: لبرهان الدين الكتبي (ت ٧١٨هـ)، دار صعب، بيروت .

٣٢- الفرج بعد الشدة : للقاضي التنوخي (ت٣٨٤هـ)، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨م .

٣٣- مجلة العرب ص ١٩٢- ١٩٣، ج ٣- ٤، سنة ١٩٩٩م .

٣٤- مجلة الفيصل، ع ١١٨، ١٩٨٦م .

٣٥- مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد ٤١، سنة ١٩٩١م .

٣٦- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٤١، سنة ١٩٦٦م .

٣٧- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء : للراغب الأصفهاني (ت٥٠٤هـ)، تحقيق : رياض عبد الحميد مراد، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م .

٣٨- المحب والمحبوب والمشموم والمشروب : للسري الرَّفاء (ت ٣٦٢هـ)، تحقيق : ماجد الذهبي وآخر، دمشق ١٩٨٦م.

٣٩- المستدرك على صناع الدواوين : لنوري القيسي، وهلال ناجي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٨م.

٤٠- المستدرك على المكتبة الشعرية : لمجاهد مصطفى بهجت، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع ٦٦ .

٤١- المصون في الأدب : لأبي أحمد العسكري (ت ٣٨٢هـ)، تحقيق : عبد السلام هارون، الكويت، ط٢، ١٩٨٤م .

٤٢- المصون في سر الهوى المكنون : للحصري القيرواني، تحقيق: النبوي شعلان، دار العرب للبستاني، القاهرة، ١٩٨٩م.

٤٣- المكتبة الشعرية في العصر العباسي (١٣٢ – ٦٥٦ هـ): لمجاهد مصطفى بهجت، جامعة أم القرى، ١٩٩٨م .

٤٤- الممتع في صنعة الشعر : لعبد الكريم النهشلي القيرواني (ت٤٠٥هـ): تحقيق : محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٠م .

تحقيق : المنجي الكعبي بعنوان : «اختيار من كتاب الممتع في علم الشعر وعمله»، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٧٨م .

٤٥- المنتحل : لأبي منصور الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، صححه: أحمد أبو علي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة .

٤٦- المنتخب في محاسن أشعار العرب لمجهول، والمنسوب للثعالبي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق : عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢ط ، ٢٠٠٦م .

٤٧- المنتخل : المنسوب لأبي الفضل الميكالي (ت ٤٣٦هـ) تحقيق : يحيى الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط١- ٢٠٠م، وينظر ع ٦٣ من مجلة آفاق الثقافة والتراث في شأن نسبته للثعالبي .

٤٨- المنثور والمنظوم (القصائد المفردات التي لا مثل لها): لابن أبي طاهر طيفور (ت ٢٨٠ هـ)، تحقيق : محسن غياض، منشورات عويدات .

٤٩- المنصف للسارق والمسروق منه : لابن وكيع التنيسي (ت٣٩٣هـ) : تحقيق : عمر خليفة بن إدريس، جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٢م .

النصف الثاني، تحقيق : محمد بن عبد الله العزام، مركز الملك فيصل، ط١، ٢٠٠٨م .

٥٠- الموازنة بين أبي تمام والبحتري : للآمدي (ت٣٧٠هـ)، تحقيق : السيد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٩٢م .

٥١- الموسوعة الشعرية (cd)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٣م .

٥٢- الموشى : لأبي الطيب الوشاء (٣٢٥هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م .

٥٣- موقع الوراق على شبكة الانترنت .

٥٤- نشر الشعر وتحقيقه في العراق حتى نهاية القرن السابع الهجري : لعلي جواد الطاهر، وعباس الجراخ، بغداد، ٢٠٠٠م .

٥٥- نهاية الأرب : للنويري (٧٣٣هـ)، مصورة طبعة دار الكتب المصرية .

٥٦- نور القبس المختصر من المقتبس : للمرزباني (ت٣٨٤هـ)، اختصره الحافظ اليغموري، تحقيق : رودلف زلهايم، دار نشر فرانتس شتاينر، فيسبادن، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م .

٥٧- الوافي بالوفيات : لصلاح الدين الصفدي، تحقيق : تركي مصطفى وآخر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، وطبعة أخرى، فيسبادن، طبع الكتاب على سنوات متعددة، وتم ذكر كل منهما عند الرجوع إليهما .

حميد الأرقط
حياته وما تبقى من شعره

الدكتور: محمد أحمد شهاب
كلية الآداب - جامعة تكريت - العراق

تقديم

كلما ابتعدنا عن التراث ترانا عدنا إليه، لعبقه، ولسحره، تارةً لكتّابه وأخرى لشعرائه، فنغدو مندهشين بما قدم أولئك العمالقة كالجاحظ، وابن المعتز، وعبد القاهر، وملكه الضليل، وجريره، وفرزدقه، وذي رمته، وبشار، ومسلم، وأبي تمام، والمتنبي، وأبي العلاء كل هؤلاء من المشهورين فكان حظهم كبيراً من الدرس والبحث، إلا أن ما بقي كثير ممّن لم يصبهم الحظ من الدرس والبحث وهم من اصطلح على تسميتهم بالمغمورين والمقلين.

فكان حظنا هذه المرة - وككل مرة - مع شاعر مغمور ومقل في الوقت عينه يأتي وقد بلغ ما اشتغلنا عليه من جمع وتحقيق لشعراء هذه الطبقة ثلاثة عشر شاعراً.

والشاعر هو حميد الأرقط الذي يعد شعره وثيقة مهمة من الوثائق التي استفاد منها أصحاب المعاجم عندما استشهدوا بشعره، إذ لا نغالي إذا قلنا إن جل المعجمات العربية قد استخدمت أبياته كشواهد لغوية في مواطن كثيرة، وبعد ذلك نجد أن كتب النحو قد حفلتّ بإيراد شعره كشواهد نحوية.

وقد فصلنا القول، في حياته على الرغم من قلة الأخبار التي تتحدث عنها، ولقد وصل مجموع ما جمعناه من أشعاره التي ثبتت نسبتها له (٧٨) نتفة وقطعة في (٢٠٠) بيت، أما ما اختلف في نسبته فقد وقع في (٥) نتف تقع في ثمانية أبيات.

وتشتغل هذه الأشعار على تنوع القوافي، مع بروز بحر الرجز كظاهرة كبيرة في شعره، وهو بعد ذلك من المتقدمين فيه.

اسمه ونسبه :

هو حميد بن مالك بن ربعي بن مخاشن بن قيس ابن نضلة بن أحيم ابن بهدلة بن عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم. وقيل: هو أحد بني ربيعة ابن مالك بن زيد بن تميم، وهم ربيعة الجوع[1].

وسمي الأرقط لآثار كانت بوجهه. والرقط النقط. والرقطة: سواد يشوبه نقط. والأرقط من الغنم: مثل الأبغث. والأرقط: النمر[2]. وحُميد: من الأسماء المنقولة، يحتمل أن يكون تصغيراً مرخماً من أحمد، أو من حامد، أو من محمود، أو من حُميداء، أو من حمدان؛ فإن هذه الأسماء كلها إذا صغرت ورخمت رجعت كلها إلى حُميد[3].

قد عدّه صاحب الخزانة من الشعراء الإسلاميين، لا سيما شعراء الدولة الأموية[٤].

وأشار كذلك إلى خبر يكاد يتفرد به من أن الأرقط كان يريد الحج وزوجته إلا أنّ ضيق الحال منعه من ذلك ، ولا ندري أهذا صحيح أم البخل منعه. «يقول لزوجته وكانت قد سألته الحج، وكان مقلاًّ، فقال لها: امكثي حتى يرزقنا الله مالاً نحج به. فقالت: منكرة لقوله : أأمكث عاماً وقابله»[٥]، فقال قطعة يرد بها على زوجته التي ألحت في موضوع الحج، هي وأولها:

تحرضني الذلفا على الحج ويحها
وكيف نحج البيت والحال حائلُهْ

صفاته وأخلاقه

قال أبوعبيدة: «بخلاء العرب: الحطيئة، واللعين المنقري، وحُميد الأرقط، وأبو الأسود الدؤلي، وخالد بن صفوان» [٦]، وهذا ما يفسر اشتهار حُميد الأرقطي بالبخل، وهو الجانب السلبي المقابل للجانب الإيجابي المتمثل بكرم حاتم الطّائي. فقد كان الأرقط هذا يصف أكل ضيفه وصفاً ينم عن بُخْلٍ شديد، وضَيق نَفس، فيقول[٧]:

ما بَيْن لُقْمَته الأُوْلَى إذا انْحَدَرَتْ
وَبَيْن أخْرَى تليها قيدُ أُظْفُورِ

فهذه الصورة المضحكة، لا يتقن رسمها إلا شاعر قد عاش البخل وتجانس بشخصه، وقد يبدو الأمر أن نفسية الشاعر غير مستقرة لتعارض فكرة ومحتوى الشعر مع لغة الشاعر البدوية من جهة وما هو معروف عن كرم وضيافة الأعراب، وما يستنتج من هذا أن المدينة قد أثّرتْ في معالم شخصية الشاعر.

ويبدو أن حُميداً هذا قد تصدّر للأضياف يطاردهم هنا وهناك إذ ما المانع أن يأتيه فرد من قبيلته يطلب منه هجاء أضياف عنده؟!.. ما دام هو القائل في هؤلاء الأضياف[٨] :

لا مَرْحَبَا بوُجوه الْقَوْم إذ نَزَلُوا
دُسْمَ الْعَمَائِم تَحْكِيها الشّياطِيْنُ
أَلْقَيت جُلَّتنا الشّهْريزَ[٩] بَيْنَهم
كأنّ أَظْفَارَهم فيها سَكَاكِيْنُ

وكذلك قوله في ضيف نزل به ذات ليلة، فقال لامرأته: نزل بك البلاء، قومي فأعدي لنا شيئاً، ففعلت، فجعل الضيف يأكل ويقول: ما فعل الحجاج بالناس؟ فلما فرغ، قال حُميد[١٠]:

يخر على الأطناب من جذل بيتنا
هجفٌ لمخزون التحية باذلُ
أتانا ولم يعدله سحبان وائلٍ
بياناً وعلماً بالذي هو قائلُ
فما زال منه اللقم حتى كأنه
من العيّ لما أن تكلّم باقلُ

وقوله[١١] :

أواثبُ ضَيفي حين يُقبلُ طارقاً
بسيفي ولا أرضَى بما صنع الكلبُ
وأضربُهُ حتَّى يقول قتلْتَني
على غيرِ جرمٍ قلتُ قلَّ لك الضَّربُ

وهذه الصفات المطروحة في أقواله جعلته يقف في صف أشهر البخلاء أو «ألأم اللئام كلهم وأبخلِ البخلاء»[١٢]، وعدّه بعض من ذكر له الشعر بأنه «فحاش عليهم»[١٣].

مكانته :

تكمن مكانة حُميد في استعمال شعره كشواهد لغوية ونحوية؛ إذ لا يكاد يخلو كتاب من هذه الكتب من أبياته.

كما ينعم حُميد بمكانة كبيرة عند الحجاج بن يوسف الثقفي، ومما يدل على ذلك أنه كان مصاحباً للحجاج على ما ذكره الطبري، وما تتاح هذه الفرصة

إلا لمن يمتلك البراعة الشعرية والمقدرة على مسايرة الأمور بحرفية السياسي المداهن للسلطة وهذا يتضح عندما استعمله الحجاج كورقة هجاء سياسي في تعريضه بابن الزبير:

قلت لعنسي وهي عجلى تعتدي
لا نوم حتّى تحسري وتلهدي
أو تردي حوض أبي محمّدِ
قدني من نصر الخبيبين قدي
ليس الأمير بالشّحيح الملحدِ
ولا بوبرٍ بالحجاز مقردِ
إن ير بالأرض الفضاء يصطدِ
وينجحر فالجحر شرّ محكدِ

فالحجاج كان لا يتوانى عن طلب الشعر من الأرقط، فقد ذكر الطبري أن الحجاج «كان يسير ومعه حُميد الأرقط وهو يقول:

ما زال يبني خندقاً ويهدمه
عن عسكر يقوده فيسلمهْ
حتى يصير في يديك مقسمُهْ
هيهات من مصفه منهزمُهْ
إن أخا الكظاظ من لا يسأمُهْ

فقال الحجاج هذا أصدق من قول الفاسق أعشى همدان:

نبئت حجّاج بنَ يو (م)
سف خر من زلق فتبّا

قد تبين له من زلق وتب ودحض فانكب وخاف وخاب وشك وارتاب ورفع صوته فما بقي أحد إلا فزع لغضبه وسكت الأريقط، فقال له الحجاج: عد فيما كنت فيه ما لك يا أرقط؟ قال: إني جعلت فداك أيها الأمير وسلطان الله عزيز ما هو إلا أن رأيتك غضبت فأرعدت خصائلي واحز ألّت مفاصلي وأظلم بصري ودارت بي الأرض. قال له الحجاج: أجل إن سلطان الله عزيز، عد فيما كنت فيه ففعل»[١٤].

وهناك جانب آخر يوحي بمتانة العلاقة بين الحجاج وحُميد عندما طلب الحجاج من حُميد وهو يسير معه أن يذكره بأبيات قالها في ابن سمرة «وهو أعور فقال الحجاج للأريقط كيف قلت لابن سمرة؟ قال: قلت»[١٥]:

يا أعور العين فديت العورا
كنت حسبت الخندق المحفورا
يرد عنك القدر المقدورا
ودائرات السوء أن تدورا

قال الأصمعي: ((وكان حُميد الأرقط يشذب الرجز وينقحه وينقيه))[١٦]، وهذا ما جعل قطعه الشعرية تبدو بهذا الاختصار والإيجاز. وأضاف الأصمعي «ورأيته يستجيد بعض رجز أبي النجم، ويضعف بعضاً؛ لأن له رديئاً كثيراً، قال مرة: لا يعجبني شاعر اسمه الفضل بن قدامة، يعني أبا النجم.»[١٧] وهذا حال الخصوم الذين يجمعهم الفن الواحد!

وعن أبي حاتم السجستاني أنه قال: «حدثني الأصمعي، قال: كان يقال: أشعر الناس مغلّبو مضَر حُميد والراعي وابن مقبل، فأما الراعي فغلبه بن جرير، وغلبه حنزر، رجل من بني بكر. والجعدي غلبته ليلى الأخيلية، وسوار بن الحيا، وابن مقبل غلبه النجاشي، من بني الحارث ابن كعب.

وحُميد كل من هاجاه غلبه، قال ابن حمر: لم يهاج أحداً»[١٨].

وممن ذكره أبو العلاء المعري في رسالة الغفران لما ذكر جنة الرجاز قال: «ويكون فيها أغلب بني عجل والحجاج ورؤبة وأبو النجم وحُميد الأرقط وعذافر بن أوس وأبو نخيلة...»[١٩]، فهذا اعتراف من شاعر كبير بتمكن حمُيد من فن الرجز وشهرته به.

أما مكانته المحصورة بقول الرجز فذكر ابن

العديم أنهم «اختلفوا في الثلاثة من الرجاز، فقال بنو تميم : العجاج أولهم، ثم حُميد بن مالك الأرقط، ثم رؤبة بن العجاج»[٢٠].

أما العسكري فقد ذكر أنهم «في أول الإسلام كانوا يقولون العجاج وابنه رؤبة، ثم اختلفوا، فقالت تميم : أولهم العجاج ثم حُميد الأرقط ثم رؤبة، وقالت ربيعة : أولهم الأغلب، ثم أبو النجم ثم العجاج»[٢١]. ثم ذكر أبو هلال نماذج لأشهر الرجاز مستثنياً حُميداً منهم، وهذا يعود إلى قصر أراجيزه؛ لأنهم ذكروا في التفضيل شرط الطول.

فالآراء السابقة تضع حُميداً في موضع جيد بيّن الرّجاز المشهورين وتقدمه على بعض من اشتهر بهذا الفن كرؤبة مثلاً.

شعره :

يتميز شعر حُميد بأنه عبارة عن قطع صغيرة تمتاز بمتانة اللغة ومعجميتها، حتى إن القارئ ليصعب عليه الاستمرار بقراءة شعره دون أن يكون بجواره معجم خاص بالمفردات يعينه، وكذلك وجدت أن مصادر شعره هي المعجميات العربية وكتب اللغة.

ومما يدلل على أن الشاعر صاحب نضج لغوي وحنكة شعرية وسعة اطلاع أن الكثير من أبياته الشعرية تكاد تتفرد في أبواب النحو العربي كشواهد لمسائل خلافية في النحو تنازع عليها أهل اللغة، وهذه الاستشهادات اللغوية قد أثرت سلباً على شعر حُميد من جهة ضياع شعره؛ ذلك لأن من يستشهد بشعره يعمد إلى أخذ موطن الاستشهاد من القطعة أو القصيدة ويترك الباقي مما ساعد على اندثار أجزاء كبيره من شعره.

كما أن الشاعر كان لا يتكلف في قول الشعر إنما الشعر يجري على لسانه كجري الماء على الأرض المنبسطة، وكان يقول على البداهة، كقوله في مجلس الحجاج لما حضر لصان أتى بهما ابن الأشعث فطلب منه الحجاج أن يقول فيهما شعراً فقال[٢٢]:

لما رأى العبدان لصا جهرما
صواعق الحجاج يمطرن الدما

وقد احتمل شعره الكثير من عادات العرب إذ نقل لنا حُميد بعضاً منها كفعل الأعرابي إذا أراد القرى ولم ير ناراً فينبح، فيجاوبه الكلب، فيتبع صوته. ومما يدل على أنه ينبح وهو على راحلته لينبحه الكلب قول حُميد الأرقط[٢٣]:

وعاو عوى والليل مستحلس الندى
وقد زحفت للغور تالية النجم

قال للجاحظ في معرض كلامه على أشعر الشعراء: «وفي الشُّعراء مَن لا يستطيع مجاوزة القصيد إلى الرجز، ومنهم من لا يستطيع مجاوزةَ الرجز إلى القصيد، ومنهم من يجمعهما كجرير وعُمَر بن لجأ، وأبي النَّجم، وحُميد الأرقط، والعُمَانيّ»[٢٤]. وهذا الكلام جدير بالأهمية ولا سيما أنه صادر عن ناقد كبير مثل الجاحظ؛ إذ جعل من مقاييس الشاعرية أن يجمع الشاعر بين القصيد والرجز.

ديوانه :

ذكر ابن النديم أن لحُميد ديوان شعر عمله «الأصمعي وأبو عمرو وابن السكيت والطوسي»[٢٥]. وقد ذكر هذا الديوان صاحب الخزانة، عندما أحال إليه شعراً لحُميد [٢٦] ونستغرب من ابن المبارك عندما لم يعمد إلى ذكر شعر حُميد وهو القائل في مقدمة كتابه منتهى الطلب «هذا كتاب جمعت فيه ألف قصيدة، اخترتها من أشعار العرب الذين يستشهد بأشعارهم، وسميته: منتهى الطلب من أشعار العرب، وجعلته عشرة أجزاء، وضمنت كل جزء منها

مائة قصيدة، وكتبت شرح بعض غريبها في جانب الأوراق،...، ولم أخل بذكر أحد من شعراء الجاهلية والإسلاميين الذين يستشهد بشعرهم إلا من لم أقف على مجموع شعره، ولم أره في خزانة وقف ولا غيرها، وإنما كتبت لكل أحد ممن ذكرت أفصح ما قال وأجوده»[٢٧]. ومع هذا لم نره يستشهد له بشعر، غير أن هذا يوحي بعدم رؤية ابن المبارك لديوان حُميد وهذا الديوان ليس له وجود اليوم، حاله كحال الدواوين التي اندثرت وطالتها يد الإعدام التي تعرض لها الكتاب العربي، وها نحن ننهض اليوم بجمع ما تناثر من شعره على صفحات الكتب خدمة للتراث العربي الكبير.

أشعاره

قافية الباء

(الطويل)

(١)[٢٨]

١-أواثبُ ضَيفي حين يُقبلُ طارقاً
بسيفي ولا أرضَى بما صنع الكلبُ

٢- وأضربُهُ حتَّى يقولَ قتلْتَني
على غيرِ جرمٍ قلتُ قلَّ لك الضرَّبُ

(٢)[٢٩]

(الرجز)

١- كأنه عَقعَقٌ مُولّى يَهْرُب
مِن أكْلُبٍ يَتْبَعُهُنَ أكْلُبُ

(٣)[٣٠]

(الطويل)

١- رعابيب بيض لا قصارٌ زعانفُ
ولا قمعاتٌ حسنُهُنَّ قريبُ

(٤)[٣١]

(الرجز)

١- إذا بدا الحجاج وسط الموكبِ
٢- رأيته بعد العجاج الأصهبِ
٣- كالبدر يعشي البدر كل كوكبِ

(٥)[٣٢]

(الرجز)

١- وخذم السريح من أنقابه

(٦)[٣٣]

(الرجز)

١- لا يَقْدِرُ الحُمْسُ على جِبابِ
٢- إلا بطُولِ السيْرِ وانْجِذابِه
٣- وتَرْكِ ما أَبْدَعَ من رِكابِه

(٧)[٣٤]

(الرجز)

١- وإنْ يَهِجْ يومٌ لِيُبْتَلى به
٢- عَمَرَّسٌ يَكْلَحُ عن أنْيابِهِ
٣- يُظِلُّ زَحْفَيْهِ ظِلالُ غابِهِ

(٨)[٣٥]

(الرجز)

١- وانتسف الجالبَ من أندابه
٢- إغباطُنا المَيْسَ على أصلابِه

قافية التاء

(٩)[٣٦]

(السريع)

قال حُميد في وصف أفعى:

١- منهرت الشدق رقود الضحى
سارٍ طمور بالدجناتِ[٣٧]

٢- وتارة تحسبه ميتاً
من طول إطراق وإخباتِ[٣٨]

٣- يسبته الصبح وطوراً له
نفخ ونقب في المغاراتِ[٣٩]

(١٠) [٤٠]

(الرجز)

١- زرعـاً وقضبـا مـؤزر النبـاتِ

(١١) [٤١]

الرجز

١- بينا الفتى يخبط في غسناته[٤٢]

٢- إذ انتمى الدهر إلى عفراته

٣- فاجتاحها بشفرتي مبراته

٤- كـأنَّ طَسًّا بَيْنَ قُنزُعاتِه

٥- مَرْتاً تَزِلُّ الكَفُّ عن قِلاته

(١٢) [٤٣]

(الرجز)

١- ضربا على جآجئ منحات
أولاد أبساط مجددات

(١٣) [٤٤]

(الرجز)

١- إليك رَبَّ النّاس ذي المَعَارِج

٢- يَخْرُجْنَ من نَخْلَة ذي المَضَارِجِ

٣- من فائجٍ أَفْيَجَ بَعْدَ فائجِ

(١٤) [٤٥]

(الرجز)

١- باتَتْ تُداعي قِرَباً أَفائِجَا

قافية الدال

(١٥) [٤٦]

(البسيط)

١- لا أبغض الضيف ما بي جل مأكله
إلا تنفجه حولي إذا قعدا

٢- ما زال ينفخ جنبيه وحبوته
حتى أقول لعل الضيف قد ولدا

(١٦) [٤٧]

(الرجز)

قال يمدح الحجاج ويعرّض بابن الزبير:

١- قلت لعنسي وهي عجلى تعتدي

٢- لا نوم حتّى تحسري وتلْهدي

٣- أو تردي حوض أبي محمّدِ

٤- قدني من نصر الخبيبين قدي[٤٨]

٥- ليس الأمير بالشّحيح الملحدِ

٦- ولا بوبرٍ بالحجاز مقردِ

٧- إن ير بالأرض الفضاء يصطدِ

٨- وينجحر فالجحر شرّ محكدِ

(١٧) [٤٩]

(الرجز)

١- تحملُهُ معتجراً ببردِهِ

٢- شعواء تردي بنسيج وَحْدِهِ

٣- كالسيف إذا أبرزته من غَمْدِهِ

(١٨) [٥٠]

(الرجز)

١- بين الرُّحَيْل فَرجا أَثمادِهِ

٢- إلى الشجي فثوى ضَمادِهِ

(١٩) [٥١]

(الرجز)

١- ثم انتحى بذي غرار مؤجد

٢- فمر من بين اللبان واليدِ

٢- وانصعن يوقدن الحصا بالفدفدِ

٤- أسرع من لفت رداء المرتدي

قافية الراء

(٢٠) [٥٢]

(الرجز)

١- فوردت قبل انبلاج الفجرِ

٢- وابن ذكاء كامن في كفرِ

(٢١) [٥٣]

(الرجز)

١- فاليومَ لا ظلم ولا تَتْبيرُ

٢- ولا لغازٍ إنْ غَزَا تَجميرُ(الرجز)

(٢٢) (٥٤)

(الرجز)

١- مَمْطورة خالَطَ منها النَّشْرُ

٢- ذا أرَجٍ شُقِّقَ عنه الفأرُ

(٢٣) (٥٥)

(البسيط)

قال حُميد يصف أكل ضيف:

ما بَيْن لُقْمَتِه الأُوْلَى إذا انْحَدَرَتْ
وَبَيْن أخْرَى تليها قيدُ أُظْفُوْرِ

(٢٤) (٥٦)

قاله في هجاء ابن سمرة بعد أن طلب الحجاج منه ذلك:

(الرجز)

١- يا أعور العين فديت العورا

٢- كنت حسبت الخندق المحفورا

٣- يرد عنك القدر المقدورا

٤- ودائرات السوء أن تدورا

(٢٥) (٥٧)

(الرجز)

١- قد اغتدي والصبح محمر الطررْ

٢- والليل يحدوه تباشير السحرْ

٣- وفي تواليه نجوم كالشررْ

٤- بسحق الميعة ميال العذرْ

٥- كأنه يوم الرهان المحتضرْ

٦- وقد بدا أول شخص ينتظرْ

٧- دون أثابي من الخيل زمرْ

٨- ضارٍ غدا ينفض صيبان المطْ

٩- عن زف ملحاح بعيد المنكدرْ

١٠- أقنى تظل طيره على حذرْ

١١- يلذن منه تحت أفنان الشجرْ

١٢- من صادق الودق طروح بالبصرْ

١٣- بعيد توهيم الوقاع والنظرْ

١٤- كأنما عيناه في حرفي حجرْ (٥٨)

١٥- بين مآقٍ لم تخرق بالإبرْ

(٢٦) (٥٩)

(الرجز)

في عيون الخيل:

١- لا رحح فيها ولا اضطرارُ

٢- ولم يقلب أرضها البيطارُ

٣- ولا لحبلية بها حبارُ (٦٠)

(٢٧) (٦١)

(الرجز)

١- أضر فهي وَكَرى مضرارُ

٢- عُرضتُها التقريبُ والإحضارُ

٣- لم يتكأد ضبرها الخبارُ

(٢٨) (٦٢)

(الرجز)

١- أعد للبيت الذي يسامِرُهْ

٢- بيت حتوف أردحت حمائِرُهْ

(٢٩) (٦٣)

١- ضرائِرٌ ليس لهنَ مَهْرُ

٢- تَأْنِيفهنَّ نَفَلٌ وأفْرُ

٣- والشدُّ تاراتٍ وَعدوٌ ظَأْرُ

(٣٠) (٦٤)

(الكامل)

١- أُجُدٌ مداخلة وآدم مصلقٌ
كبداء لاحقة الرحى وشميذرُ

(٣١) [٦٥]

(الرجز)

١- والـرأس قـد صـار لـه شـكـيـرُ

(٣٢) [٦٦]

(الرجز)

١- يَـرِدْنَ والـلـيـلُ مُـرِمٌّ طـائـرُهْ

٢- مُـرْخـى رِواقـاه هُـجـودٌ سـامـرُهْ

٣- وِرْدَ الـمَـحـال قَـلِـقَـتْ مَـحـاوِرُهْ

(٣٣) [٦٧]

(الرجز)

١- وسَـدَفُ الْـخَـيْـطِ الْـبـهِـيم سَـاتِـرُهْ

قافية السين

(٣٤) [٦٨]

(الرجز)

١- وصـار ترجيم الظنون الحدسِ

٢- وتـيـهـان الـتـائـه الـعـيـفـسِ

قافية الضاد

(٣٥) [٦٩]

(الرجز)

١- مـرتـجـز فـي عـارض عـريـضِ

(٣٦)

(الرجز)

١- مـنـا حـمـاة الـمـأزق الـعـضـوض

٢- كـل أريـب لـلـعـلـى أريـضِ [٧٠]

قافية الطاء

(٣٧) [٧١]

(الرجز)

١- طـوالُ مَـهْـوى تـومِ الـقـراط

(٣٨) [٧٢]

(الرجز)

١- أشـجـعُ عِـنـدَ الـفـزعِ الـفِـلاطِ

٢- حـيـنَ تـزلُّ قـدمـا الـوطـواطِ

٣- هـاجـت عـلـيـك الـدارُ بـالـمـطـاطِ

٤- بـيـنـا لـلـيـاحـيـنِ فَـدي أراطِ

٥- بـأرْحَـبـيٍّ مـائـرِ الـمِـلاَطِ

٦- ذي زَفْـرَةٍ تَـنْـشُـزُ بـالـقُـرْطـاطِ

(٣٩) [٧٣]

(الرجز)

١- مـد عَـجَـاري عِـنَـانِ شـاحِـطِ

٢- حتى شفى السيفُ قُسُوطَ القاسِطِ

٣- وضِعنَ ذي الضعنِ وميطَ المائطِ

٤- وعـرك الـرغـم بـأنـف الـسـاخـطِ

٥- بـمـنـزلٍ عـفٍّ ولـم يـخـالـطِ

٦- مـدنـسـاتِ الـرّيـبِ الـعـوابـطِ

(٤٠) [٧٤]

(الرجز)

١- ماذا تُرجِّين من الأَرِيطِ (الرجز)

٢- حَـزنْـبَـلٍ يَـأْتـيـك بـالـبَـطـيـطِ

٣- لَـيْـسَ بـذي جَـزْمٍ ولا سَـفِـيـطِ

(٤١) [٧٥]

(الرجز)

١- قـد الـفلاةَ كـالـحـصـان الـخـارطِ

٢- مـعـتـسـفـاً لـلـطـرق الـنـواشـطِ [٧٦]

٣- والـنَّـظَـرِ الـبـاسِـطِ بَـعْـدَ الـبـاسِـطِ

٤- فـي مُـجْـلِـبَـاتِ الـفِـتَـنِ الـخَـوَابِـطِ

٥- خَـبْـطَ الـنَّـهَـالِ سَـمَـلَ الـمَـطَـائـطِ

٦- قَـدْ وَجَـدوا الـحَـجَّـاج غَـيْـرَ قـانِـطِ

(٤٢) [٧٧]

(الرجز)

١- إذْ بـاشَـرَ الـنَّـكْـثَ بِـرَأيٍ وابـطِ

(٤٣) [٧٨]

(الرجز)

١- وبـلـدة مـرهـونـة الـنـيـاطِ

٢- تغتال خطو القلص الخواطي

٣- منها سهوب وعثة الوهاط

٤- وردت قبل سدفة الغطاطِ

قافية العين

(٤٤) [٧٩]

(الرجز)

١- ومِنْ أثافي المَوْقِدِ المُزَعْزَعِ

٢- رَواكِدٌ كالحِدَآتِ الوُقَّعِ

٣- غداةَ قال الركبُ أَربِعْ أربعِ

٤- ببُرْقَةٍ بينَ الغَضَى ولَعْلَعِ

(٤٥) [٨٠]

(الرجز)

١- ولا يَزَالُ خَرِبٌ مُقَنَّعُ

٢- بُرَائِلاهُ والجَنَاحُ يَلْمَعُ

(٤٦) [٨١]

(الرجز)

١- ما لك لا تَرمِي وأنتَ أنْزَعُ

٢- أرمي عليها وهي فرعٌ أجمعُ

٣- وهي ثلاث أذرعٍ وإصبعُ

٤- وهي إذا أنبضت عنها تسجعُ

٥- ترنم النحل أبى لا يهجعُ

قافية الفاء

(٤٧) [٨٢]

(الطويل)

١- إذا ضافَني ضيفٌ سلبتُ ثيابَهُ
وإنْ كانَ ذا طِرفٍ أقامَ على الخَسفِ

٢- أحــذّرُهُ أنْ لا يعودَ لمثلِها
فإنْ عادَ عُدْنا في الجهالة والعنفِ

قافية القاف

(٤٨) [٨٣]

(الطويل)

١- إذا انْضَرَّ ميتاءُ الطريق عليهما
مَضَتْ قُدُماً برح الحزام زَهُوق

(٤٩) [٨٤]

(الرجز)

١- وحادِياً كالسَّيْذَنُوقِ الأَزْرَقِ

٢- ليس على آثارها بِمشْفِقِ

قافية الكاف

(٥٠) [٨٥]

(الرجز)

١- إليك حتّى بلغتْ إيّاكا

(٥١) [٨٦]

(الرجز)

١- ولا جَبَى في حوضه جباكا

قافية اللام

(٥٢) [٨٧]

(الطويل)

١- تحرضني الذلفا على الحج ويحها
وكيف نحج البيت والحال حائلُهُ

٢- فقلت امكثي حتى يسار لعلنا
نحج معاً قالت: أعاماً وقابلُهْ

٣- لعل ملمات الزمان ستنجلي
وعل إله الناس يوليك نائله

(٥٣) [٨٨]

قال حُميد يصف أكل ضيفانه:

(الطويل)

١- إذا ما أتانا وارد المصر مرملا
تأوب ناري أصفر العقل قافل

٢- تـراءت لـه نـاري بـأروقـة الحمى
ووادي الـصـلـيـب دونـنـا والأفـاكـلُ
٣- فقلت لعبديَّ اعجلا بعشائه
وخير عشاء الضيف ما هو عاجلُ
٤- يخر على الأطناب من جذل بيتنا
هـجـفٌّ لـمـخـزون الـتـحـيـة بـاذلُ
٥- فقال وقد ألقى المراسيَ للقرى
أبـن لـي مـا الـحـجاج بالـنـاس فاعلُ
٦- فقلت لعمري ما لهذا طرقتنا
فـكـل ودع الأخـبـار مـا أنـت آكـلُ
٧- تـجـهّـز كـفّـاه فـيـحـدر حلقه
إلـى الـزور مـا ضـمّت عليه الأنامـلُ
٨- أتانا ولم يعدله سحبان وائلٍ
بـيـانـاً وعـلـمـاً بـالـذي هـو قـائـلُ
٩- فما زال منه اللقم حتى كأنه
مـن الـعـيّ لـمـا أن تـكـلـم بـاقـلُ

(٥٤) [٨٩]

(الرجز)

١- أخـزى الإلـه عـاجلاً وآجـلا
٢- أول عـبـدٍ عـمـل المحاملا
٣- عـبـد ثـقـيـفٍ ذاك أزلاً آزلا

(٥٥) [٩٠]

(الرجز)

١- كـأنـمـا ذُرَّ عـلـيـهـا الـخَـرْدَلُ
٢- تَـبِـيْـتُ فـاعُـوْسَـتُـهـا تَـأَلُّـلُ

قافية الميم

(٥٦) [٩١]

(الطويل)

١- وعاوٍ عوى والليل مستحلس الندى
وقـد ضـجـعـت لـلـغـور تـالـية الـنـجـمِ
٢- فسلّم تسليم الصّديق ولم يكن
صـديـقـاً لـنـا إلا لـيـأنـس بـالـلـقـمِ
٣- فقلت له والنار تأخذ صدره
لـقـمت لـسمـتٍ أم سـريـت عـلى علمِ

(٥٧) [٩٢]

(الرجز)

١- لما رأى العبدان لصا جهرما
٢- صواعق الحجاج يمطرن الدما
٣- وبـلاً أحـايـيـن وسـحًّـا ديـمـا
٤- فأصبحا والحرب تغشى قحما
٥- بـمـوقـف الأشـقـر إن تـقـدما
٦- بأشر منحوض السنان لهزما

(٥٨) [٩٣]

(الطويل)

١- ومستنبحٍ بعد الهدوء وقد جرت
لـه حـرجـفٌ نـكـبـاء والـلـيـل عـاتـمُ
٢- رفعت له مخلوطةً فاهتدى بها
يـشـبّ لـهـا ضـوء مـن الـنـار جـاحـمُ
٣- فـأطـعـمـتـه حـتـى غـدا وكـأنـما
تـنـازعـه فـي أخـدعـيـه الـمـحـاجـمُ
٤- كزمهان يفطو المشي لو جعلت له
رعـايـا الـحـمى لـم يـلـتـفت وهـو قـائـمُ
٥- حريصٌ على التسليم لو يستطيعه
فـلـم يـسـتـطـع لـمـا غـدا وهـو عـاتـمُ

(٥٩) [٩٤]

ومما قاله حُميد وهو يسير مع الحجاج:

(الرجز)

١- ما زال بيني خندقاً ويهدمُهْ
٢- عن عسكر يقوده فيسلمُهْ
٣- حتى يصير في يديك مقسمُهْ
٤- هيهات من مصفه منهزمُهْ
٥- إن أخا الكظاظ من لا يسأمُهْ

(٦٠)[٩٥]

(الرجز)

١- يَدُكُّ أَرْكَانَ الجِبَالِ هَزَمُهْ

٢- تَخْطِرُ بِالبِيضِ الرِّقَاقِ بُهَمُهْ

(٦١)[٩٦]

(الرجز)

١- قد اشْتلانا عَفْوُه وكَرَمُه

(٦٢)[٩٧]

(الرجز)

وقال حُميد يصف الفيل:

١- فالحنك الأعلى طوال سرطمُ

٢- والحنك الأسفل منه أفقمُ

قافية النون

(٦٣)[٩٨]

(الرجز)

١- تصبح بعد قلق الوضينِ

٢- كأخدري العانة الشنونِ

٣- أقب ميفاء على الرزونِ

٤- أحقبُ شَحاجٌ مِثلُ عُونِ

٥- ظل صبير عانةٍ صفونِ

٦- حد الربيع أرن أرونِ

٧- لا خَطل الرَّجْع ولا قَرونِ

٨- لاحِقِ بَطْنٍ بقَرًى سَمينِ

(٦٤)[٩٩]

(الرجز)

١- حتى إذا أَغْسَت دُجَى الدُّجُونِ

٢- وشُبِّه الألْوان بالتَّلْوينِ)

(٦٥)[١٠٠]

(الرجز)

١- أعدَّ في محترسٍ كنينِ

٢- بناءَ صخرٍ مُرْدَحٍ بطينِ

٣- أبو جواد اجلح الجبينِ

(٦٦)[١٠١]

(الرجز)

١- شَرْيانة تمنع بَعْدَ اللِّينِ

٢- وصِيغة ضُرِّجْنَ بالبَشْنِينِ

٣- من علق المكليّ والموتونِ

(٦٧)[١٠٢]

(الرجز)

١- وكنت خلت الشيب والتبدينا

٢- والهَمّ مِمَّا يُذهِلُ القَرينا[١٠٣]

(٦٨)[١٠٤]

(البسيط)

١- ومرملين على الأقتاب بزهمُ
حقائبٌ وعباءٌ فيه تفنينُ

٢- مقدمين أنوفاً في عصائبهم
حجناً، ألا جدعت تلك العرانينُ

٣- أعطوا التنقب في نفرٍ إذا اندفعوا
وكل خير عليهم بعد مخزون

٤- لا مرحباً بوجوه القوم إذ رحلوا
كأنهم إذ أناخوا بي الشياطينُ[١٠٥]

٥- يسطرون لنا الأخبار إذ نزلوا
وكل ما سطروا للقم تمكينُ

٦-ولو تحرزت حيث العصم عاقلة
أو حيث تلحس عن أولادها العينُ

٧- ظننت لا تنتهي عنا ضيافتهم
حتى نكون ومبدانا البساتينُ

٨- أرضٌ تحم بها العقبان نابتةً
من حيث ينبت الصيف العراجينُ

٩- باتوا وجلتنا الشهريز بينهم
كأن أظفارهم فيها السكاكينُ[١٠٦]

١٠- فأصبحوا والنوى عالي معرسهم
وليس كل النوى يلقي المساكينُ

(٦٩) [١٠٧]

(الرجز)

١- سن غراريه مداويس القينْ

(٧٠) [١٠٨]

(الرجز)

١- كأن فوت ساقه القطينِ
٢- إذ خب كل بازل ذقونِ
٣- ملتف أيك ثئد المعينِ

(٧١) [١٠٩]

(الرجز)

١- ما فَتِئَتْ مُرّاق أهْلِ المِصرَيْنْ
٢- سِقْطى عُمَانَ ولُصُوْصَ الجُفَّيْنْ

(٧٢) [١١٠]

(الطويل)

١- وإني ونجماً يوم أبرق مازنٍ
على كثرة الأيدي لمؤتسيان

(٧٣) [١١١]

(الرجز)

١- قَوامُ دُنْيَا وَقَوَامُ دينِ

(٧٤) [١١٢]

(الرجز)

١- ذات المجوس عكفت للزونِ

(٧٥) [١١٣]

(الرجز)

١- حتَّى إذا تَجَلَّب اللَّويَّا
٢- وطرد الهَيفُ السَّقا الصيَّفيَّ

(٧٦) [١١٤]

(الرجز)

١- يعمر ملكا كان جاهليًّا
٢- وراثة لم يكُ خارجيًّا

(٧٧) [١١٥]

(الرجز)

١- يعض منها الظلف الدئيا
٢- عضَّ الثقاف الخرص الخطيا

(٧٨) [١١٦]

(الرجز)

١- وَأْباً يدُقُّ الحجر الحُضيّا

ما نسب له ولغيره

(١) [١١٧]

(الرجز)

١- فصيروا مثل كعصف مأكولْ

(٢) [١١٨]

(الرجز)

١- لو قلت ما في قومها لم تثيمِ
٢- يفضلُها في حسبٍ وميسم

(٣) [١١٩]

(الرجز)

١- يُصْبِحْنَ بالقفرِ أتاويَاتِ
٢- هَيْهَاتَ مِن مُصْبَحها هَيْهَاتِ
٣- من حَيْثُ رُحْنَ مُتَشَنِّعاتِ
٤- هَيْهَاتِ حَجْرٌ من صُنَيْبعاتِ

(٤) [١٢٠]

(الرجز)

١- أرَجَزاً تُريدُ أمْ قَريضا؟
٢- كِلاهُما أُجِيدُ مُسْتَرِيضا (الرجز)

(٥) [١٢١]

(الطويل)

١- ألا هَيَّما مِمَّا لَقِيتُ وهيَّما
ووَيْحاً لمَنْ لم يَدْرِ ما هُنَّ وَيْحَما

الهوامش والإحالات:

١- خزانة الأدب /٥ :٣٩٥.

٢- م.ن/٥: ٣٩٥.

٣- الحلل في شرح أبيات الجمل/٢٤٥.

٤- خزانة الأدب /٥ :٣٩٥.

٥- م.ن.

٦- الأغاني/٢: ١٥٥، معجم الأدباء/ ١١:١٣.

٧- العقد الفريد/٦ :١٩٨.

٨- م.ن.

٩- الشهريز: ضرب من التمر.

١٠- الاشتقاق/٢١٨، ونهاية الأرب/٣: ٢٩٩.

١١- الأشباه والنظائر/٢: ١٣٥.

١٢- العقد الفريد/٦ :١٩٨-١٩٩.

١٣- البرصان والعرجان/١٠٠.

١٤- تاريخ الطبري/ ٦: ٣٩٢-٣٩٣.

١٥- ينظر: تاريخ الطبري/ ٦: ٣٩٣.

١٦- فحولة الشعراء/٣٠.

١٧- م.ن/٣١.

١٨- م.ن/٣١.

١٩- رسالة الغفران / ٣٧٣.

٢٠- بغية الطلب/ ٤: ١٠٢.

٢١- الأوائل/٢٩٤.

٢٢- مجمع الأمثال/ ١: ٢١٤.

٢٣- البخلاء /٢: ٣١٤.

٢٤- البيان والتبيين/١: ٢٠٩.

٢٥- الفهرست/ ٢٥٣.

٢٦- خزانة الأدب/٥: ٣٩٣.

٢٧- مقدمة منتهى الطلب.

٢٨- الأشباه والنظائر/١: ٢٢٣.

٢٩- المحيط في اللغة/ ١: ١٨٩، أما في اللسان فقد تدافع القول في نسبته إلى الأرقط وحميد بن ثور وقد رجح نسبته إلى الأرقط والبيت ليس في ديوان حميد بن ثور.

٣٠- التاج/ مادة: زعف.

٣١- أنساب الأشراف/ ١ :١٦٤.

٣٢- اللسان وتاج العروس/ مادة: خذم.

٣٣- اللسان وتاج العروس/ مادة: بدع.

٣٤- العباب الزاخر/ مادة كلح.

٣٥- إصلاح المنطق/٩٦، المحكم والمحيط الأعظم/٨: ٣٣١، تهذيب اللغة/ ٨: ٦١، واللسان/ مادة صلب، وقد نقل رواية ابن بري في نسبة البيت إلى أبي النجم، وقد ذهب ابن منظور إلى أن البيت لحميد عندما أورده منسوباً له في أكثر من موضع.

٣٦- معجم الأدباء/ ١١: ١٥.

٣٧- منهرت: واسع، طمور: وهو الذهاب في الأرض.

٣٨- الإخبات: الخشوع أو الهدوء والسكون.

٣٩- يسبته: يضعفه ويجعله لا يتحرك كالنائم.

٤٠- الروض الأنف٢/٢٧١.

٤١- الأبيات (١-٥) في اللسان / مادة طسس، عسن، والأبيات (١-٣) في تهذيب اللغة /٨: ٣٨، وتاج العروس، مادة: غيس.

٤٢- ورد في تهذيب الأسماء (كأن طسا بين قنزعته).

٤٣- الإبل /٧٤، والكنز/ ٨٥.

٤٤- تهذيب اللغة/ مادة فحا، اللسان والتاج/ مادة: فيج.

٤٥- اللسان / مادة فيج.

٤٦- العقد الفريد / ٦: ٣١٧.

٤٧- الأبيات (١-٨) في خزانة الأدب/ ٥ :٣٩٣-٣٩٤، الأبيات (١-٥) في سمط اللآلي / ٢٤٩ - ٦٥٠، والأبيات (٥ - ٨) في أمالي القالي، والبيتان (٤ - ٢٥) في إصلاح المنطق / ٣٤٢، ٤٠١ ، وهما من دون نسبة في كتاب سيبويه/ ١: ٣٨٧، ونوادر أبي زيد/ ٢٠٥،

وتفسير الطبري/ج٨: ١٨٥، وتفسير القرطبي/ ١٥: ٧٨، والمحتسب/ ٢: ٢٢٣، وأمالي الشجري/١: ١٤، الإنصاف/١٣١، وهمع الهوامع/١: ٦٤، شرح شواهد المغني/ ١٦٦، والبيت (٤) في الكامل للمبرد /٣: ٣٠٥، والمحكم واللسان والتاج مادة: (لحد، خبب، قدد).

٤٨- الخبيبين: هما عبد الله بن الزبير وابنه، وقيل: عبد الله وأخوه مصعب.

٤٩- أنساب الأشراف/ ٢: ٢٢٧.

٥٠- معجم ما استعجم/ ٣: ٢٣٣.

٥١- سمط اللآلي/ ٨٣٨.

٥٢- إصلاح المنطق/١٢٦، فسير القرطبي/ م١-ج١: ١٢٨، الصحاح/ مادة (ذكا، كفر)، وبلا نسبة في تهذيب اللغة/١٠: ٣٣٨.

٥٣- الحيوان/٥: ٦٩.

٥٤- الحيوان/٥: ١٦٦.

٥٥- العقد الفريد / ٦: ١٩٨، ٦: ٣١٧، المستطرف/٢: ٢٤٨، ثمرات الأوراق بهامش المستطرف/ ١: ١٧٣.

٥٦- تاريخ الطبري/ ٣: ٦٥٤، وأنساب الأشراف/ ٢: ١٣٤، والأبيات (١-٣) في مجاز القرآن/١: ١٦٩، والبيتان (٣-٤) من دون نسبة في تفسير الطبري/ ٢: ٣٥٤.

٥٧- الأبيات (١-١٥) في شرح ديوان الحماسة للمرزوقي / ٢: ١٠٦٥ -١٠٦٦، ومعجم الأدباء/ ١١: ١٤، والأبيات (١، ٤، ٥، ٧، ٨) في أساس البلاغة/، والأبيات (٥-٨، ١٣-١٥) في اللسان / مادة ثبا، مأق، وهم، والبيت (١٤) في تاج العروس / مادة مأق.

٥٨- في تاج العروس...وفي وقبي حجر.

٥٩- الأبيات (١- ٣) في الإبل/ ١١٢، والكامل/٣: ١١٠، والكنز/ ١٠٨، وجمهرة اللغة/١: ٩٥، والبيتان (١، ٢) في المعاني الكبير/١: ١٥٥، والبيتان (٢، ٣) إصلاح المنطق/٧٣، وسمط اللآلي/٩١٥، والتاج/ مادة قبب، واللسان /(حبر) (أرض) (قلب)، والبيتان (١ - ٢) من دون نسبة في تهذيب اللغة/ ١٢:٦٢، وكذلك من دون نسبة في جمهرة الأمثال /١:٢١٤، واللسان / مادة رحح، والبيت (١) من دون نسبة في تهذيب اللغة/ ٣: ٤٣٤، والبيت(٢) من دون نسبة في جمهرة الأمثال للعسكري/٢ :٢٥٧.

٦٠- الحبار: الأثر. ويروى: ولم يقلم، وتأويل ذلك: أن حوافرها لا تتشعث فيقلمها البيطار؛ لأنها إذا كانت كذلك ذهب منها شيء بعد شيء فمحقها.

٦١- المعاني الكبير/١: ٢٣.

٦٢- البيتان (١-٢) المخصص/ ٣: ٥، واللسان/ مادة: حمر، ردح، والبيت (٢) في المعاني الكبير/٢: ٥٨٧، ومن دون نسبة في جمهرة اللغة/١٢٩٤، وتهذيب اللغة ٤: ٤١١، ٥:٥٥، ومجمل اللغة/ ٢: ٤٨٢، ومقاييس اللغة/ ٢ :١٠٣، والتنبيه والإيضاح ٢: ١١١.

٦٣- البيتان (١-٢) في تهذيب اللغة /٩: ١٥٢، واللسان / مادة :أنف، والبيتان (٢، ٣)في تهذيب اللغة/١٥: ٤٨٣، واللسان / مادة : ظأر.

٦٤- الكنز/٢٢١، والبيت (٢) في اللسان/ مادة: شمذر.

٦٥- غريب الحديث /١ : ٢٩٤.

٦٦- الأبيات في اللسان وتاج العروس /مادة: محل، وبلا نسبة في إصلاح المنطق / ٣٤٥ .

٦٧- اللسان وتاج العروس /مادة: سدف.

٦٨- تهذيب اللغة/ ٢ :١٠٧.

٦٩- كتاب الصناعتين/ ٢٥٨.

٧٠- أساس البلاغة/ مادة أزل.

٧١- نضرة الإغريض / ٣٤٥.

٧٢- العباب الزاخر/ مادة خمط، والأبيات (٣-٤)، في تاج العروس / مادة خمط، والبيتان (٥، ٦) في اللسان/ مادة قرطط.

٧٣- البيتان (٢،١) في العباب الزاخر/ مادة عبط، والبيت (٣) في تهذيب اللغة/ ٢: ١٨٥، واللسان والتاج/مادة: عبط. وقد جمعنا هذه الأبيات لأننا نرى أنها قطعة واحدة.

٧٤- اللسان وتاج العروس /مادة: ، وبلا نسبة في تهذيب اللغة/١٤: ١٦.

٧٥- الأبيات (١ ،٢، ٤-٦) في تاج العروس /مادة: نشط،

والأبيات (١ ،٢، ٤، ٥) في العباب مادة: نشط، مطط، والأبيات (٢، ٣، ٥) في اللسان /مادة: نشط، وعزم، وسمل، ومطط، والبيتان (٢، ٣) في المحكم/مادة: نشط، والبيت (٢)في العين/٦: ٢٣٧، والبيت (٥) في تهذيب اللغة/ مادة: عزم، نشط، والبيت (٦) في مجاز القرآن/٢٨٦، وتفسير الطبري/ ٦: ٣٦٤.

٧٦- ورد البيت الثاني في كتاب العين وتهذيب اللغة: معتزماً للطرق النواشط.

٧٧- اللسان/ مادة: وبط.

٧٨- سمط اللآلي /٨٨٦،

٧٩- الأبيات (١، ٢، ٤)، في تاج العروس/ مادة زعزع، والبيتان (٣، ٤) في معجم البلدان/ مادة: برقة الغضا ١: ٣٩٧.

٨٠- اللسان /مادة:برأ، وبلا نسبة في تهذيب اللغة/١٥: ٢٠٤.

٨١- الأبيات (١-٣) بلا نسبة في المخصص /٦ :٢٩٠، والبيتان (٢، ٣) في شرح شواهد الإيضاح/ ٣٤١، والمقاصد النحوية/ ٤ :٥٠٤، ومن دون نسبة في كتاب سيبويه/ ٤: ٢٢٦، والخصائص/٢: ٣٠٧، وإصلاح المنطق/٣١٠، وجمهرة اللغة/١٣١٤، وخزانة الأدب/١: ٢١٤، وشرح أدب الكتاب للجواليقي/٣٥٣، واللسان مادة (رمى)، (علا)، (فرع)، (ذرع)، وشرح جمل الزجاجي/١ :٢٣٧،ومجالس ثعلب/٦٠٦،والأزهية/٢٧٦، والأشباه والنظائر/٥ :٢١٩، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي/٥٥٩، وشرح شواهد المغني/٥٥٩، وشرح المفصل/ ٣: ٨، وهمع الهوامع/٢: ٤١.

٨٢- الأشباه والنظائر/١: ٢٨٧.

٨٣- اللسان/ مادة: أتى.

٨٤- اللسان/ مادة: سدف.

٨٥- تخليص الشواهد/ ٨٥ و ٩٢، شرح المفصل/٣ :١٠١، خزانة الأدب/٥: ٢٨٠، ٢٨١، ومن دون نسبة في كتاب سيبويه/٢ :٣٦٢، واللمع /١٨٩، والخصائص/١: ٣٠٧، ٢: ١٩٤، وأسرار العربية/١٦٩، وشرح جمل الزجاجي/ ٢: ١٠٩، وتفسير القرطبي/ ١: ١٠٢، الإنصاف/٦٩٩، رصف المباني/١٣٨، العقد الفريد/٤: ١٨٦، أمالي ابن الشجري/ ١: ٤٠ .

٨٦- العين/٦: ١٩٢.

٨٧- خزانة الأدب/ ٦: ٣٣٨.

٨٨- الأبيات (١، ٣-٥-٩) في عيون الأخبار /٣: ٢٦٥-٢٦٦، والأبيات (٤-٩) في التذكرة الحمدونية/ ٢: ٢٢٨، ونهاية الأرب/٣: ٢٩٩، ونور القبس/ ١٤٦، والأبيات (٨، ٩، ٥، ٧ ، ٦) في مجمع الأمثال/١: ٢٦٥، وكذلك في الحماسة المغربية/٢٧٩ مع اختلاف في تسلسل الأبيات، واللسان/ مادة: بقل، والأبيات (٩، ٦، ٥، ٨) في الحماسة البصرية/ ٢: ٢٧٢ - ٢٧٣، والأبيات (٧ - ٩) في العقد الفريد/ ٦: ١٩٨ - ١٩٩، ٦٢: ٣١٧، والبيتان (١، ٢)في فرحة الأديب/١١، والبيتان (٧، ٨) في أنساب الأشراف/ ٢ :٦٥، والبيتان (٨، ٩) في الاشتقاق/٢٧٣، وتهذيب اللغة/ ٩: ١٧٢، وبهجة المجالس/٢: ٧٧، ومحاضرات الأدباء/١: ٣٩٣، والمستقصى/ ١: ٢٥٦، وصبح الأعشى/ ١: ١٨٦، وتاج العروس/ مادة: بقل، والبيت (٧) في المستطرف /١: ٢٢٤، وثمرات الأوراق/ ٢٠٤، والبيتان (٨، ٩) في الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام/٧٥، وفي البيان والتبيين/ ١: ٦ ينسبان إلى حميد ابن ثور وهما ليسا في ديوانه.

٨٩- المحاسن والمساوئ/١: ٥٨، النجوم العوالي/٢: ١٨٧.

٩٠- العباب الزاخر/ مادة: عوس، والبيت(٢) في المحيط في اللغة/١: ٣٧٤، وتهذيب اللغة/٢ :١١٢، والتاج/ مادة فقس.

٩١- الأبيات (١-٣) في عيون الأخبار/٣: ٢٦٧، والبيت (١) في البخلاء/ ٢: ٢١٤.

٩٢- مجمع الأمثال/١: ١٦٨، والبيت (١) في معجم ما استعجم/م١-ج٢: ٤٢.

٩٣- عيون الأخبار / ٣: ٢٦٢ -٢٦٣.

٩٤- تاريخ الطبري/ ٣ :٦٥٣.

٩٥- تفسير الطبري/٩: ٥٨.

٩٦- اللسان /مادة:شلا.

٩٧- تهذيب اللغة/٤: ١٠٤، واللسان مادة: حنك.

٩٨- الأبيات (١، ٢، ٤، ٥) في سمط اللآلي /٨٨٦، والأبيات

(٣، ٦، ٧، ٨)، في اللسان/مادة: (أرن)، والأبيات(٣، ٤، ٨) في الحلل في شرح أبيات الجمل/ ٣١٦، والبيت (٣) في تاج العروس/ مادة: (أرن)، والبيت(٨) في كتاب سيبويه/١: ١٩٧، شرح المفصل/ ٦: ٨٣، ومن دون نسبة في تفسير القرطبي/١: ٢٧٨.

٩٩- تهذيب اللغة/ ١٥: ٣٧١، والمحكم/ مادة: دجا، وتاج العروس/ مادة دجى، وصدر البيت (انجلت دجا الدجون) في الحور العين/٢٦٦.

١٠٠-البيتان (١، ٢) في اللسان والتاج/ مادة: ردح، ومن دون نسبة في كتاب فعلت وأفعلت/ ٢٠٣، والبيتان(٢، ٣) في الكنز/١٧٩.

١٠١-الأبيات (١-٣) في اللسان/ مادة وتن، وكلا، والبيت (٣) في إصلاح المنطق/ ٣٧٠، وتهذيب اللغة /١٠: ٣٥٨، وتاج العروس/ مادة وتن.

١٠٢-أدب الكاتب/ ٢٠١، وغريب الحديث/١: ٢١٠، وأنساب الأشراف/ ١: ٢٨٥، والصحاح واللسان والتاج/ مادة: بدن.

١٠٣-التبدينا: الكبر، يذهل: ينسي، يقول: كنت حسبت أن اكبر السن وتواتر الهم والحزن مما يذهل القرين عن قرينه.

١٠٤-الأبيات (١-١٠) في فرحة الأديب/١١، والأبيات (١، ٢، ٥، ٩، ١٠) في عيون الأخبار/٣: ٢٦٦، والأبيات (٤، ٩، ١٠) في العقد الفريد/٦ :٣١٧، ٦: ١٩٩، والبيتان (١، ٢) في البرصان والعرجان/٣٥٦ -٣٥٧)، والبيتان (٩، ١٠) في التذكرة الحمدونية/٤: ١٢٥، ونهاية الأرب/٣: ٢٧٩، والبيت (١٠) في كتاب سيبويه/١: ٧٠، والأزمنة والأمكنة/ ٢: ٣١٧، والحلل في شرح أبيات الجمل/ ١٧١، وأمالي ابن الشجري/٢٠٣-٢٠٤، ومن دون نسبة في خزانة الأدب /٩: ٢٧٠.

١٠٥-في العقد الفريد (....**إذا نَزَلُوا دُسْمَ الْعَمَائِمِ تَحْكِيها الشّياطِيْنُ**).

١٠٦-في العقد الفريد (ألقيت جُلتنا شطرين...).

١٠٧-الإبل/٧٦، والكنز / ٨٦.

١٠٨-الإبل/١١٠، والكنز /١٠٧.

١٠٩-العباب الزاخر واللسان / مادة مرق.

١١٠-معجم البلدان / ٢: ٢٩٧.

١١١-مجاز القرآن /١: ١٧٧، ومن دون نسبة في تفسير الطبري/ ٩: ٣١١.

١١٢-تهذيب اللغة/ مادة زار، ١٣: ٢٤٠.

١١٣-الاشتقاق /٢٥.

١١٤-سمط اللآلي/ ٦٦٦ -٦٦٧.

١١٥-سمط اللآلي/ ١: ٣٧١ والكنز/١٩٨٠ العباب الزاخر /مادة : خرص،جمهرة اللغة /٢: ٢٤٥، وفي اللسان والتاج / مادة : خرص، وفيه متدافع بين الأرقط وحميد ابن ثور، ولكني وجدته في موضع آخر من اللسان منسوباً إلى الأرقط، اللسان مادة : دأي.

١١٦-اللسان / مادة : حضض .

١١٧-كتاب سيبويه / ١: ٤٠٨، والدرر اللوامع /٢ :٢٥٠، وينسب لرؤبة في ملحق ديوانه / ١٨١، وهو بلا نسبة في المقتضب /٤: ١٤١، وسر صناعة الإعراب /٢٩٦، ورصف المباني/٢٠١، واللسان مادة : (عصف)، وهمع الهوامع /١ : ١٥٠.

١١٨-ينسب البيت إلى حُميد الأرقط في الدرر اللوامع /٦: ١٩، وينسب لحكيم بن معيّة في خزانة الأدب/٥: ٦٢، ٦٣، ولأبي الأسود الحماني في شرح المفصل /٣: ٥٩، ٦١، والمقاصد النحوية /٤: ٧. وبلا نسبه في كتاب سيبويه/٢: ٣٤٥، والخصائص/ ٢: ٣٧٠، وأوضح المسالك / ٣: ٣٢٠، وهمع الهوامع /٢: ١٢٠.

١١٩-الأبيات (١ ، ٢ ، ٤) في اللسان وتاج العروس / مادة : هيه، ينسب لحميد الأرقط، وكذلك ينسب لأبي النجم كما في ديوانه/ ٧٤.

١٢٠-تدافع القول في نسبة هذا البيت فقد نسبه أبو عبيد في غريب القرآن/١ : ٦٨، للأغلب العجلي أما ابن سيده في المخصص /٢: ٤٢٢، فقد ذهب إلى أنه للأرقط، غير أن التدافع حصل في اللسان والتاج عندما جعلاه مرة للأرقط في مادة : روض، ومرة للأغلب في مادة قرض، وإننا نرجح نسبته لحميد الأرقط اعتماداً على قول الجاحظ إن حميداً كان يجيد الرجز والقريض.

١٢١-جاء في اللسان منسوباً إلى حميد بن ثور/ مادة : هيا، ومنسوباً إلى الأرقط في اللسان أيضاً مادة: ويح.

المصادر والمراجع

١. الإبل/ الأصمعي (ت٢١٥هـ)/ تح:د. حاتم الضامن- مط: دار البشائر - دمشق- ط١- ٢٠٠٣.

٢. أدب الكاتب/ ابن قتيبة (٢٧٦هـ) تحـ: محمد محيي الدين: حيدر آباد- الدكن - ١٣١٨هـ.

٣. الأزمنة والأمكنة/ المرزوقي (ت٤٢١هـ) طبعة: حيد آباد - الدكن -١٣١٨هـ.

٤. الأزهية في علم - الحروف/ أبو الحسن الهروي / تحـ عبد المعين الملوحي / مط: مجمع اللغة العربية بدمشق.

٥. أسرار العربية/ ابن الأنباري (٥٧٧هـ) تح: محمد بهجت البيطار/ مط: المجمع العلمي العربي - دمشق-ط١- ١٩٥٧.

٦. الأشباه والنظائر/ الخالديين/ تحـ: محمد يوسف نجم/ القاهرة - ط٢- ١٩٥٨.

٧. الاشتقاق/ ابن دريد (٣٢١هـ)/تحـ: عبد السلام هارون/ مط: مكتبة المثنى- بغداد- ط٢- ١٩٧٩.

٨. إصلاح المنطق/ ابن السكيت (ت٢٤٤هـ)/ شرح وتحـ: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون/ مط: دار المعارف - مصر- تاريخ المقدمة- ١٩٤٩.

٩. الأغاني/ أبو الفرج الأصفهاني -٣٥٦هـ)/ بعناية: عبده مهنا/ مط: دار الكتب العلمية - بيروت- ط٤- ٢٠٠٢.

١٠. الأمالي/ أبو علي القالي (٣٥٦هـ) مط: دار الكتب العلمية- بيروت- ط١-٢٠٠٢.

١١. الأمالي الشجرية / ابن الشجري -٤٩٩هـ)/ طبعة حيدر آباد- الدكن -١٣٤٩هـ.

١٢. أنساب الأشراف/ البلاذري (ت٢٧٩هـ) / بيروت - ١٩٧٩.

١٣. الإنصاف في مسائل الخلاف/ ابن الانباري (٥٧٧هـ)/تحـ محمد محيي الدين/ مط: السعادة - مصر- ١٣٨٥هـ.

١٤. الأوائل / العسكري (ت٣٩٥هـ)/ مط: دار الكتب العلمية - بيروت- ط١-١٩٨٧.

١٥. أوضح المسالك / ابن هشام (ت٧٦١هـ)/ تح: محمد محيي الدين/ مط: دار الجيل - بيروت -ط٥-١٩٧٩.

١٦. البخلاء/ الجاحظ (ت٢٥٥هـ) /ضبط وشرح: أحمد العوامرة وعلي الجازم/ مط: دار الكتب العلمية-بيروت- ط١- ٢٠٠٥.

١٧. البرصان والعرجان/ الجاحظ (ت٢٥٥هـ)/تح عبد السلام هارون- مط: دار الرشيد- بغداد -١٩٨٢.

١٨. بغية الطلب / ابن العديم (٦٦٠هـ) / تح: سهيل زكار/ مط: دار الفكر - دمشق - ١٩٨٧.

١٩. بهجة المجالس / ابن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)/ تح: محمد مرسي الخولي/ مط: دار الكتاب العربي- القاهرة- ١٩٨١.

٢٠. البيان والتبيين/ الجاحظ (ت٢٥٥هـ)/ تحـ: عبد السلام هارون/ مط: دار الجيل - بيروت- (د.ت).

٢١. تاج العروس/ الزبيدي (ت١٢٠٥هـ) / مكتبة الحياة - بيروت- (د.ط) (د.ت).

٢٢. التذكرة الحمدونية/ ابن حمدون (٥٦٢هـ)/ تح: إحسان عباس وبكر عباس/ مط: دار صادر - بيروت- ١٩٩٦.

٢٣. تلخيص الشواهد/ ابن هشام (٧٦١هـ) تحـ: عباس مصطفى الصالحي / المكتبة العربية - بيروت- ط١- ١٩٨٦.

٢٤. تهذيب اللغة/ الأزهري (ت٣٧٠هـ)/ تحـ: عبد السلام هارون/ مط المؤسسة المصرية - ط١، ١٩٦٤.

٢٥. ثمار القلوب / الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)/ تح: محمد أبو الفضل إبراهيم- مط: دار المعارف - مصر - (د.ت).

٢٦. ثمرات الأوراق بحاشية المستطرف / ابن حجة الحموي (ت٨٣٧هـ) / طبعة مط: الاستقامة - مصر - ١٣٧٩هـ.

٢٧. جامع البيان/ الطبري (٣١٠هـ)/تح: هاني الحاج وآخرين / المكتبة التوفيقية - القاهرة - (د.ت).

٢٨. الجامع لأحكام القرآن / القرطبي (ت٦١٧هـ) مط: دار الكتب العلمية- بيروت ط٢ -٢٠٠٥.

٢٩. جمهرة الأمثال/ العسكري (ت٣٩٥ هـ)/ تح: محمد أبو الفضل وعبد المجيد قطامش/ مط: دار الجيل - بيروت - ط٢- (د.ت).

٣٠. جمهرة اللغة / ابن دريد (ت٣٢١هـ)/تحـ: رمزي بعلبكي/ مط: دار العلم - بيروت- ط١-١٩٨٧.

٣١. الحُلل في شرح أبيات الجمل / ابن السيد البطليوسي (ت٥٢١هـ)/ مصطفى إمام - القاهرة - ١٩٨٧.

٣٢. الحماسة البصرية/ صدر الدين البصري (٦٥٩هـ)/ مط: عالم الكتب - بيروت (د.ت).

٣٣. الحور العين/ نشوان الحميري (٥٧٣هـ)/ نشره: محمد زاهد الكوثري/ مصر - ١٩٤٨.

٣٤. الحيوان / الجاحظ (ت٢٥٥هـ)/تح: محمد باسل عيون السود/ مط: دار الكتب العلمية - بيروت- ط٢ - ٢٠٠٣.

٣٥. خزانة الأدب / البغدادي(ت ١٠٩٣هـ) تح: عبد السلام هارون/ مط: الخانجي -القاهرة -ط٣-١٩٨٦.

٣٦. الخصائص/ ابن جني(ت ٣٩١هـ) تح: محمد علي النجار/ مط: دار الكتب -مصر -١٣٧٦هـ.

٣٧. الدرر اللوامع على همع الهوامع مع شرح جمع الجوامع/ الشنقيطي/ شرح وتح: عبد العال سالم مكرم/ مط دار البحوث العلمية- الكويت- ط١-١٩٨١.

٣٨. ديوان الحماسة / أبو تمام (ت٢٣١هـ)/ تح: عبد المنعم أحمد صالح.

٣٩. ديوان رؤبة/جمع وليم آلورد - ليبسك - ١٩٠٣.

٤٠. رسالة الغفران/تح عائشة عبد الرحمن، ط٣، دار المعارف، مصر- ١٩٦٣.

٤١. رصف المباني/ المالقي (ت٧٠٥هـ) تح أحمد محمد الخراط/ مطبوعات: مجمع اللغة العربية - دمشق - ط١- ١٩٧٥.

٤٢. الروض الأنف/ السهيلي (ت٥٨١هـ) تح طه عبد الرؤوف سعد / المط: دار المعرفة، بيروت - ١٣٣٨هـ.

٤٣. سر صناعة الإعراب/ ابن جني (ت٣٩١هـ)/ تح مصطفى السقا وآخرين/مط: مصطفى البابي الحلبي- ط١-١٩٥٤.

٤٤. سمط اللآلي/ البكري (ت٤٨٧هـ)/ تح:عبد العزيز الميمني/ مط: لجنة التأليف والترجمة والنشر- مصر- ١٣٥٤هـ.

٤٥. سمط النجوم العوالي / عبد الملك العصامي (ت١١١١هـ) مط: المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٧٩هـ.

٤٦. شرح أدب الكاتب/ الجواليقي (ت٥٤٠ هـ) / مصر - ١٣٥٠هـ.

٤٧. شرح المفصل/ ابن يعيش (ت٦٤٣ هـ) /تح: محمد منير - مصر - ١٩٢٨-١٩٣١.

٤٨. شرح جمل الزجاجي/ابن عصفور (ت ٦٦٩هـ) /تقديم وتعليق: فواز الشعار/مط: دار الكتب العلمية- بيروت - ط١-١٩٩٨.

٤٩. شرح شواهد الإيضاح لأبي علي الفارسي/ ابن بري (ت ٥٨٢هـ) / تقديم وتح: عبيد مصطفى / مطبوعات : مجمع اللغة العربية - القاهرة - ١٩٨٥.

٥٠. شرح شواهد المغني / السيوطي (ت ٩١١هـ) / المط: البهية - ١٣٢٢هـ.

٥١. صبح الأعشى / القلقشندي (ت ٨٢١هـ) / مط: دار المعرفة - بيروت - ط١- ٢٠٠٥.

٥٢. الصحاح/ الجوهري(ت٣٩٣هـ) بعناية: خليل مأمون شيحا/ مط: دار المعرفة - بيروت-ط١ط ٢٠٠٥.

٥٣. /العباب الزاخر، الصاغاني، (٦٥٠هـ)، تح محمد حسن آل ياسين، مط: دار الرشيد، بغداد ٧٧-١٩٨١.

٥٤. العقد الفريد/ ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ) /طبعة: دار إحياء التراث العربي - بيروت - تاريخ المقدمة- ١٩٨٩.

٥٥. عيون الأخبار / ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) /مط: دار الكتب المصرية- القاهرة - ١٩٦٣.

٥٦. غريب الحديث/ لابن قتيبة(ت ٢٧٦هـ) /مط: دار الكتب العلمية- بيروت - ط١- ١٤٠٨هـ.

٥٧. فحولة الشعراء / الأصمعي (ت ٢١٦هـ) / تح: ش. توري / مط: دار الكتاب الجديد - بيروت ١٩٧١.

٥٨. فرحة الأديب/ الغندجاني (ت.نحو ٤٣٠هـ).

٥٩. فعلت وأفعلت / أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ) /تح: خليل العطية/ مط: جامعة البصرة -١٩٧٩.

٦٠. الفهرست / ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) /مط: دار الكتب العلمية - بيروت - ط٢- ٢٠٠٢.

٦١. الكامل في اللغة والأدب / المبرد (ت ٢٨٥هـ) /تح: محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته/ مط: دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٨١.

٦٢. الكتاب/ سيبويه (ت نحو١٨٠ هـ) / تح: عبد السلام هارون /مط: الخانجي.

٦٣. كتاب الصناعتين/ أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) / ضبطه: مفيد قميحة/ مط: دار الكتب العلمية - بيروت - ط١-٢٠٠٨.

٦٤. الكنز اللغوي في اللسان العربي / ابن السكيت(ت ٢٤٤هـ) /نشره: أوغست هفنر/ المط: الكاثوليكية - بيروت - ١٩٠٣.

٦٥. لسان العرب / ابن منظور (ت ٧١١هـ) /مط: دار صادر- بيروت- ط٣- ٢٠٠٤.

٦٦. اللمع في العربية / ابن جني (ت ٣٩١هـ) /تح: حسين

محمد محمد شرف/ مط: عالم الكتب - القاهرة -ط١- ١٩٧٩.

٦٧. مجاز القرآن/ أبو عبيدة (ت ٢٠٩هـ) /تح: فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٥٤.

٦٨. مجالس ثعلب/ أحمد بن يحيى ثعلب(ت٢٩٢ هـ) /تحـ: عبد السلام هارون / مصر- ط٥- ١٩٨٧.

٦٩. مجمع الأمثال / الميداني (ت٥١٨ هـ) /تقديم نعيم زرزور/ مط: دار الكتب العلمية- بيروت-٢٠٠٤.

٧٠. المحاسن والمساوئ/ البيهقي (ت ٣٢٠) تحـ:محمد أبو الفضل إبراهيم / مط: نهضة مصر- القاهرة - ١٩٦١.

٧١. محاضرات الأدباء / الراغب الأصفهاني(ت ٥٢٠هـ) / المط: الشرقية- القاهرة ١٣٣٦هـ.

٧٢. المحتسب في تبيين وجوه القراءات/ ابن جني (ت٣٩١هـ) /تحـ: النجدي والنجار وشلبي/ مطبوعات: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - مصر - ١٣٨٦هـ.

٧٣. المحكم والمحيط الأعظم/ ابن سيده(ت ٤٥٨ هـ) /تحـ: عبد الحميد هنداوي/ مط: دار الكتب العلمية -بيروت- ط١- ٢٠٠٠.

٧٤. المخصص / ابن سيده(ت ٤٥٨هـ) /تحـ: الشنقيطي وعبد الغني محمود/ بولاق -١٣١٨هـ.

٧٥. المستطرف في كل فن مستظرف/ الأبشيهي/ (ت٨٥٢هـ) /مط: الاستقامة - مصر - ١٣٧٩هـ.

٧٦. المستقصى في أمثال العرب / الزمخشري /(ت ٥٣٨هـ) /مط: دار الكتب العلمية - بيروت- ط٣- ١٩٨٧.

٧٧. المعاني الكبير/ ابن قتيبة/(ت ٢٧٦هـ) /مط: دار الكتب العلمية - بيروت- ط١- ١٩٨٤.

٧٨. معجم الأدباء/ ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ) طبعة دار إحياء التراث العربي- بيروت-(د.ت).

٧٩. معجم البلدان / ياقوت الحموي (ت٦٢٦ هـ) مط: دار صادر- بيروت-(د.ت).

٨٠. معجم ما استعجم / لأبي عبيد البكري (ت٤٨٧هـ) تحـ: جمال طلبة /مط: دار الكتب العلمية- بيروت-ط١- ١٩٨٨.

٨١. المفصل في العربية، الزمخشري(٥٣٨) دار صادر - بيروت (مع شرح المفصل).

٨٢. المقاصد النحوية / العيني/ على هامش خزانة الأدب- دار صادر (د.ط)-(د.ت).

٨٣. المقتضب/المبرد (٢٨٥هـ)/تحـ محمد عبد الخالق عضيمة- مط: عالم الكتب، بيروت، (د.ت).

٨٤. منتهى الطلب ،ابن المبارك (ت بعد ٥٨٩هـ)/ تح: محمد نبيل الطريفي/ مط: دار صادر- بيروت - ١٩٩٧.

٨٥. نضرة الإغريض في نصرة القريض/ المظفر العلوي (ت٦٥٦هـ)/ تحـ نهى عارف الحسن / دمشق-١٩٧٦.

٨٦. نهاية الأرب/ النويري(ت٧٣٣هـ)/مط: دار الكتب العلمية - بيروت- ط١-٢٠٠٥.

٨٧. نور القبس/ المرزباني (ت ٣٨٤هـ) / تحـ: رودلف زلهايم / فيسبادن / ١٣٨٤هـ.

٨٨. همع الهوامع / السيوطي (ت٩١١هـ) /مط: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ط١- ١٣٢٧هـ.

صرخات الاستغاثة النسوية الثلاث كان لها ما بعدها في تاريخنا

الدكتور: ظهور أحمد أظهر
جامعة فيصل آباد - باكستان

إن للمرأة في تاريخ الإسلام لدوراً لا يمكن إنكاره أو تجاهله، كما أن لها مكانة في شريعته لا يمكن إهمالها أو الإغضاء؛ عنها إذ لا تقل عن مكانة الرجل، وقد يكون لها من الفضل ما لا يشاركها فيه الرجل، فهذه هي أمنا- نحن المسلمين جميعاً - السيدة خديجة بنت خويلد رضي الله عنها قد كانت أول من صدقت برسالة الإسلام وأيدت رسوله الأمين ﷺ فيما بعث به من الرسالة الخالدة الخاتمة التي كانت دون شك هي الرسالة الأولى والأخيرة إلى البشرية كافة- إذ كان نبينا الخاتم ﷺ هو أول النبيّين وآخرهم بعثاً[١]. ورسالة الإسلام هي الرسالة الشاملة، المصدقة لما سبقها من الرسل والأنبياء في التاريخ عبر العصور، كما نص عليه الكتاب العزيز! [٢] نعم قد صدقت به وشجعته خديجة رضي الله عنها حين شرفه الله برسالته الشاملة إلى البشرية كافة ونزلت عليه الآي الخمس الأولى من القرآن الكريم فجاء إلى المنزل في شيءٍ من الاضطراب وهو يقول لأهله: «زمّلوني! زمّلوني!» فقالت له السيدة خديجة رضي الله عنها وهي تهدئ من روعه « كلا! لا يخزيك الله أبداً! إنك لتصل الرحم...إلى آخر الكلمات التي عاشت وخلدت ذكرى خديجة رضي الله عنها ورفعت من مكانة المرأة المسلمة التي ما زالت تقوم بدورها العملي الفعال المطلوب منها في بناء المجتمع الإسلامي وتطويره وقد صنعت - وما تزال تصنع - التاريخ، وحركت - وما تزال تحرك، حوادثه الطارئة، وقد قادت - وما تزال وقائعها الباهرة!

ولكن لدور المرأة المسلمة في تاريخنا الإسلامي جانباً آخر قد لا نجد له نظيراً عند غيرها من نساء العالم، وهذا الجانب الفريد من دور المرأة عبارة عن صيحات وصرخات قد ارتفعت وما تزال ترتفع بين حين وآخر إلا أن بعضها ذهب سدى وكان صدى في صحراء ولكن البعض منها قد ارتفع فصنع تاريخاً مجيداً ما يزال لنا موضع فخر واعتزاز هذه الصرخات ارتفعت فزينت تاريخ الإسلام، وتركت آثاراً خالدة وذكريات عطرة تدعونا للإعجاب والتقدير والوقوف عندها إكباراً وإجلالاً، وكانت من بينها صرخة قد تناولها الأستاذ أحمد باكثير، رحمه الله وتغمده بغفرانه، قد سجلها في روايته الخالدة «وا إسلاماه!» وسنعود إلى موجز دراستها بعد

قليل، بتوفيق الله عزّ وجلّ، ولكن قبل ذلك، سوف نتناول بعض الجوانب المهمة للموضوع لكي نمهد للحديث عنه تمهيداً، وبالله التوفيق.

أولاً: صلتي بهذا الكتاب الجليل:

لقد عرفت الأستاذ علي أحمد باكثير، رحمه الله، وأنا طالب في الدرجة الثانوية من خلال ما قرأته في الجرائد والمجلات الأردية في باكستان عن الشاعر اليمني الثائر محمد محمود الزبيري الشهيد، رحمه الله. (وقد استشهد في سنة ١٩٦٥م)[٣]، ذلك الشاعر العظيم الذي كان معجباً بالعلامة محمد إقبال فقد قلده في شعره وفي بعض ما ألف من القصص والروايات كروايته الخالدة «مأساة واق الواق» فقد قلد فيها رسالة الخلود لإقبال، وكان الزبيري قد لجأ إلى باكستان ومكث فيها مدة من الزمان، وكان يكثر الحديث عن مواطنه ومعاصره الشاعر الكاتب علي أحمد باكثير فيما كان يتحدث به عن الموضوعات الأدبية المعاصرة في وقته، وكان من بينها الحكم الرجعي الغاشم في اليمن وفي غيره من البلاد العربية آنذاك، وكان ذلك في الخمسينات من القرن العشرين الميلادي المنصرم، ولم يكن الزبيري، رحمه الله، يعرف الأردية لغة باكستان القومية كما أنه لم يكن يجيد الإنجليزية فكان يجد صعوبة أيما صعوبة في التفاهم مع الناس في باكستان، ولم يكن يجد من يقوم بدور الترجمان بينه وبين الشعب الباكستاني، وقد كان ذلك مما حبب العربية إلي وجعلني أجتهد في دراستها وإتقانها لكي أتمكن من القيام بدور الترجمان بين إخوتي العرب الكرام وبين الشعب الباكستاني وأكون قنطرة بين الأدب العربي والآداب الباكستانية!! وكنت أغتنم الفرص المتاحة للاحتكاك بأهل اللغة من الزوار والضيوف العرب الكرام وكنت ألتقط الكلمات الجديدة من أفواههم، فاجتمع لديّ الكثير من المفردات العربية بالإضافة إلى معرفة اللهجات العربية المتنوعة وعلى رأسها لهجة مصر الأزهرية، وذلك لأن الذين التقيت بهم كان أكثرهم من مصر الأزهر الشريف!

ثمّ أتيح لي الاطلاع على المجلات العربية الأدبية فقرأت بعض ما كتب فيها عن علي أحمد باكثير أو نشر له فيها من إنتاجه الأدبي وخاصة ما نشر له فيها من مسرحياته القصيرة في فصل واحد، وقد كانت من بينها مسرحية «مولد النور» وهي مسرحية رائعة عن مولد الرسول ﷺ فقرأتها فأعجبتني ثمّ كررت قراءتها ثمّ رأيتني يوماً كأنني أستطيع أن أترجمها إلى الأردية فكانت أول مسرحية عربية، أو قل أول كتابة عربية ترجمتها إلى الأردية ثمّ نشرتها في مجلة آسيا الأسبوعية الأردية الصادرة من لاهور ثمّ اطلعت على مسرحية أخرى له، وكان عنوانها «المشرك الأول» فقرأتها فترجمتها فنشرتها في نفس المجلة ثم قرأت له مسرحية في فصل واحد وكان عنوانها «أصحاب الغار» وهم غير أهل الكهف الذين ذكروا في سورة الكهف من القرآن الكريم، والذين قد تناول قصتهم الكاتب المسرحي المصري العظيم الأستاذ توفيق الحكيم، رحمه الله، وقد ترجمت مسرحية توفيق الحكيم هذه إلى الأردية ونشرتها ككتاب مستقل من لاهور[٤] في ١٩٧٦م، وأما مسرحيتا باكثير الأخيرتان فقد نشرتا أيضاً في مجلة آسيا كما

نشرت الفصول الأولى من رواية باكثير الطويلة «وا إسلاماه» في حلقات في المجلة نفسها!! ثم تلقيت معلومات عن الكاتبين المسرحيين كليهما فكتبت مقالين مستقلين عنهما فأما المقال الذي كتبت عن باكثير فقد نشر في مجلة آسيا المار ذكرها، وأما المقال الذي أعددته عن توفيق الجكيم فقد نشر في مجلة تهذيب الأخلاق الفصلية الصادرة من لاهور[٥] في سنة ١٩٧٤م.

ثانياً: الصرخات النسوية الثلاث:

وأما الصرخات النسوية الثلاث التي كان لها ما بعدها، والتي صنعت التاريخ وغيرت مجراه، فقد كانت أولاها وعلى رأسها في مقالنا هذا الموجز صرخة بنت عربية من بين الأولاد اليتامى للعرب الذين كانوا قد خرجوا تجاراً إلى شبه القارة فنزلوا في جزائر سرنديب (أو سري لانكا اليوم) قبل الإسلام ثمّ بلغتهم الدعوة فأسلموا وكان ملك سرنديب قد بعث بهؤلاء اليتامى والأيامى مع الهدايا الثمينة من عنده إلى الحجاج بن يوسف والي العراق حينذاك وهو يتودد إليه ويريد تحسين علاقات بلده مع الدولة العربية الكبرى في عهد الوليد بن عبد الملك، الخليفة الأموي، ومرت السفن العربية التي كانت تحمل هؤلاء اليتامى والهدايا من البحر الهندي عند شواطئ السند فهاجمها قراصنة السند من عملاء ملك السند (داهر) الذي قتله فاتح السند محمد بن قاسم قاسم الثقفي، رحمه الله[٦]، ونهب القراصنة الهدايا الملكية وقبضوا على الأيامى واليتامى العرب المسلمين وكانت فيهم بنت عربية تسمى ناهيد فصرخت واستغاثت ورفعت صوتها تنادي الحجاج بن يوسف الثقفي، والي العراق للوليد ابن عبد الملك قائلة: «واحجاجاه!» فلبى الحجاج دعوتها وأرسل جيشاً عربياً لإنقاذها وإنقاذ الأيامى واليتامى العرب المسلمين تحت قيادة القائد اليافع العربي الذي قاد الجيش وهو لم يسلخ السابعة عشرة من عمره[٧] فتمت فتوح السند والهند على يديه وهي المناطق المفتوحة التي تتكون منها جمهورية باكستان الإسلامية اليوم!

وقد تناول قصة هذه الصرخة النسوية كاتب إسلامي باكستاني وهو الأستاذ (نسيم حجازي، رحمه الله)، فقدمها أجود تقديم وصورها أحسن تصوير، وقد فرغ كاتب هذه الأسطر من تعريبها قبل ثلاثين عاماً، وهي أول رواية تم تعريبها، وكانت بطلة القصة (ناهيد) قد كتبت رسالة بدمها على منديلها وبعثت بها إلى الحجاج كما تصورها وقدمها الكاتب الباكستاني الأستاذ (نسيم حجازي) بقلمه، فهي تقول للحجاج في رسالتها:

إنني على ثقة ويقين بأن والي العراق يكون قد أصدر أوامره إلى جنوده الأباة الكماة ليركبوا خيولهم العربية السريعة وذلك بمجرد سماع قصة الأيامى واليتامى المسلمين الأسرى على لسان رسولهم المرسل إلى الحجاج وأنه لن يكون في حاجة إلى أن يقرأ رسالتي هذه (التي كتبتها بدمي على منديل لي!) ولكن إذا كان دم الحجاج بن يوسف - لا سمح الله!- قد انجمد في عروقه وفقد الحمية العربية الإسلامية فإذن أرى أنه لا يمكن أن تنفعه هذه الأسطر القليلة التي كتبتها وإنني أنا ابنة أبي الحسن العربي المسلم الغيور وأخي الشقيق ما زلنا في مأمن من اعتداء العدو وسجنه

صرخات الاستغاثة النسوية الثلاث كان لها ما بعدها في تاريخنا

حتى الآن إلا أن زملاءنا كلهم أصبحوا أسرى في أيدي أولئك الظالمين الذين لا يعرفون الرحمة ولا الشفقة!!

«تصور يا حجاج! هؤلاء الأسرى المظلومين في زنزانة! ينتظرون وقد أرهفوا سمعهم وآذانهم لكي يسمعوا أصوات سنابك الخيل العربية التي ستحمل المجاهدين المسلمين إليهم وقد جاء لنجدتهم وإنقاذهم... إنه لمن المعجزات يا حجاج! حيث نجوت أنا وشقيقي من أيدي أولئك الذئاب الذين لا يزالون يبحثون عنا في كل مكان... وقد يعثرون علينا أيضاً فيقتلوننا في زنزانة أو إنني قد أموت قبل ذلك بسبب الجروح التي أصابتني فأكون سعيدة الحظ إذا نجوت بالموت من تلك العاقبة السيئة والمصير المؤلم الذي ينتظرنا ولكنني يا حجاج! سأموت وفي قلبي الحسرات على ما حرمت من رؤية الخيول العربية السريعة التي سوف تحمل الفرسان الشجعان العرب الكرام الذين يطوقون أبواب إفريقيا وتركستان اليوم ويكادون يحتلون الأندلس إلا أنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى هؤلاء اليتامى البائسين والأطفال الأبرياء من شعبهم الأبي لينقذوهم من أيدي الطغاة الظالمين... ولا أدري كيف يمكن لذلك السيف الصارم المسلول العربي وقد سُلَّ وقضى على جبابرة الروم والفرس ونزل عليهم كالصاعقة، أنى لذلك السيف العربي الصارم المسلول أن يكل أمام ملك السند المتكبر العنيد الحقير... إنني لا أخاف الموت...وسأموت.. أما أنت يا حجاج! فما دمت حياً فعليك أن تغيث هؤلاء الأيامى واليتامى من شعبك الأبي الغيور... (ناهيد الابنة البائسة لشعب أبي! [٨]).

فكانت هذه الصرخة النسوية الأولى من بين تلك الصرخات النسوية الثلاث التي غيرت مجرى التاريخ والتي كان لها ما بعدها، وهذه هي التي دعت العرب أو اقل هي التي تحدتهم وحثتهم على اقتحام المعارك الدامية الحاسمة في السند والهند ومهدت السبيل للفتوح الإسلامية التي صنعت التاريخ وأتاحت الفرص لتحقيق الأمجاد التي ظلت ولا تزال موضع فخر واعتزاز للأجيال المتعاقبة، ولكن العرب المسلمين الأوائل لم يدخلوا هذه المعارك الدامية طمعاً في الإغارات أو تحقيقاً لأغراض دنيئة من الطغيان وجمع الغنائم ونهب الأموال، كلا! إنما ترجع أسبابها إلى إثارة الفتن والفساد في أرض الله من قبل أولئك الأعداء المفسدين من أجل استغلال الموارد الإسلامية واستعباد المسلمين الآمنين وتدمير بلادهم الآمنة المطمئنة! فهذه هي قافلة الأيامى واليتامى العرب الآمنين القادمين من سرنديب مع الهدايا من قبل ملكها لوالي العراق فيهاجمها قراصنة السند على مرأى ومسمع من ملكها الذي يرفض الإفراج عن الأسرى المظلومين والتعاون مع الحكومة العربية الإسلامية في دمشق مما يكرهها على التدخل العسكري المباشر ويمهد السبيل لفتوح السند والهند.

قد تناول الكاتب الإسلامي الباكستاني الأستاذ (نسيم حجازي) وقائع هذه الفتوح وحوادثها التاريخية فألف رواية تاريخية وقد سماها (محمد بن قاسم) أو فاتح السند، ذلك الفتى اليافع العربي البطل الذي قاد الجيش وانتصر على العدو وحقق الفتح الإسلامي المجيد وعمره

لم يتجاوز سبع عشرة سنة فهو مثل نادر فريد بين فاتحي العالم الغزاة! وهو الذي فتح مناطق السند والهند، والذي يحبه الشعب الباكستاني حباً شديداً ويوقره توقيراً بالغاً للغاية. إذ هو بطل من أبطاله بل هو على رأس أبطاله الذين صنعوا التاريخ وحققوا الأمجاد التي يفتخر بها كل مسلم باكستاني! وكان ذلك الفتى اليافع الفاتح البطل يعتزم فتح بلاد الهند كلها ولكن الأقدار حالت دونه ودون ما أراده لأنّ والي العراق الجديد كان يعاديه فأصدر الأمر بعزله والقبض عليه ووضعه في سجن واسط ثم القضاء عليه فيه، وهو القائل في سجنه بواسط[٩].

فلئن ثويت بواسط وبأرضها
رهن الحديد مكبلاً مغلولا
فلرب فتية فارس قد رعته
ولرب قرن قد تركت قتيلا

فكانت هذه هي الصرخة النسوية الأولى من بين تلك الصرخات النسوية الثلاث التي ارتفعت فأثارت ضجة وهزّت الدنيا وصنعت التاريخ وغيرت مجراه وهكذا كان لها ما بعدها فلولا هذه الصرخة والاستغاثة على لسان فتاة عربية مؤمنة لما احتفل الحجاج بن يوسف بقضية الأيامى واليتامى العرب الأسرى في سجون السند ومحابسها، ولما وصل إليهم الجيش الإسلامي لإنقاذهم، ولما علم التاريخ محمد بن القاسم الثقفي، ذلك الفتى اليافع والقائد البطل الذي قاد الجيش الغازي الفاتح وفتح بلاد السند والهند[١٠] ولولا هذه الوقائع الحربية البطولية والفتوح الهائلة المدهشة لما اهتم بها كاتب إسلامي كبير من أمثال نسيم حجازي رحمه الله، الذي أثرى بإنتاجه الأدبي الأدبين الأوردي والعربي في نفس الوقت! وذلك إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن للمرأة المسلمة دوراً في تاريخ الإسلام كما أن لها مكانة في شريعته وأنها تساوي الرجل في الحقوق والفرائض وهي تشاركه في تطوير المجتمع الإسلامي وتقدمه ونهضته!.

أما الصرخة النسوية الثانية فهي ترجع إلى الحوادث التاريخية والوقائع الحربية التي كانت بين بلاد الروم وبين العالم الإسلامي!. إنها صوت فتاة عربية هاشمية قبض عليها الجيش الرومي وكانت من بين آلاف نساء مسلمات سباهن الرومان حين أغاروا على مدينة زبطرة من مدن الإسلام الثغرية ثم على ملطية ثم على حصن عمورية التاريخي وكان نائب الإمبواطور البزنطي وابنه توفيل أو توفيلس بن ميخائيل يقود الجيش الرومي[١١] وقد تجبر واستكبر بما حقق من هذه الفتوح الباهرة وظن أن لن يقدر عليه قائد أو فاتح عربي أبداً! فقد صرح الخطيب البغدادي رحمه الله، في تاريخه بأن ذلك القائد الرومي كتب كتاباً إلى الخليفة المعتصم بالله العباسي يتهدده[١٢] فيه بسوء العاقبة إذا أخطأ في الخروج إليه ليستعيد منه المدن السليبة؛ وذلك لأن الإمبراطورية الرومية قد أصبحت أقوى في زعمه من الخلافة الإسلامية التي لم تعد قادرة على إخضاع الرومان وطردهم من المدن السليبة المحتلة، ومما يدل على أن هذه الصرخة النسوية كانت قد ارتفعت من مدينة

صرخات الاستغاثة النسوية الثلاث كان لها ما بعدها في تاريخنا

زبطرة حين احتلها الرومان قول أبي تمام الطائي الذي يمدح المعتصم في بائيته الشهيرة فيقول له فيها[١٣]:

لبيت صوتا زبطريًا هرقت له
كأس الكرى ورضاب الخرّد العربِ
عداك حر الثغور المستضامة عن
برد الثغور وعن سلسالها الحصبِ

هذه الصرخة أو الصيحة النسوية إنما كانت صوت امرأة مسلمة مستغيثة قد هز العالم الإسلامي في وقته فصنع تاريخاً إسلامياً مجيداً ناصع الصفحات، ولا يزال موضع فخر واعتزاز، كما أنه مصدر استحياء واستهداء للأجيال المسلمة القادمة فهذا هو مؤرخ الإسلام الإمام ابن الأثير رحمه الله، صاحب الكامل في التاريخ والمتوفى سنة ٦٣٠هـ، يسجل الحدث في زبطرة وملطية والمشهد القائم في بغداد فيقول[١٤]:

«لما خرج ملك الروم وفعل في بلاد الإسلام ما فعل، بلغ الخبر إلى المعتصم، فلما بلغه ذلك استعظمه لديه، وبلغه أن امرأة هاشمية صاحت وهي أسيرة في أيدي الروم تقول: «وامعتصماه!» فأجابها وهو جالس على سريره: «لبيك لبيك!» ونهض من ساعته وصاح في قصره: «النفير! النفير!».

ويقال: إن المعتصم كان قد اعتزم على أن يقتل أو يُقتل في سبيل الجهاد من أجل إنقاذ الأسرى المسلمين واستعادة المجد السليب، أو ينتصر على عدوه الرومي فأوصى الخليفة بهذه المناسبة بما يجب على كل قائد مؤمن ومسلم مجاهد أن يوصي به قبل الخوض في المعركة للشهادة في سبيل الحق أو الانتصار على أعداء الإسلام، وذلك بحضور قاضي القضاة لبغداد والجمع الشاهد المحتشد بالمناسبة! ويتفق المؤرخون على أن المعتصم رحمه الله، كان قد تجهز لهذه المعركة الفاصلة بين الحق والباطل جهازاً لم يتجهزه خليفة قبله قط من السلاح والعدد والآلة وحياض الأدم والرويات والقرب وغير ذلك من العدة والأداة[١٥]!

وقد كان الوضع مؤلماً حزيناً للغاية إذ بلغ طاغية الروم زبطرة فقتل من بها من الرجال وسبى الذرية والنساء ثم أغار على ملطية وغيرها من حصون المسلمين فسبى النساء المسلمات ومثل بمن صار في يده من المسلمين فسمل أعينهم وقطع أنوفهم وآذانهم[١٦]!

وهذا الظلم والطغيان وهذه الوحشية والهمجية كانت قد أثارت ضجة من غضب الشعب المسلم الباسل وحفيظته كما أغضبت الخليفة الذي تأذى بها، فعندما وصلته رسالة الملك الرومي السخيفة بلهجته المتهددة أمر المعتصم بجوابها فلما قرئ عليه الجواب لم يعجبه الجواب فقال للكاتب: «بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فقد قرأت كتابك وسمعت خطابك، والجواب ما ترى لا ما تسمع! وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار![١٧]».

وعندما أمر المعتصم بإعداد جيش إسلامي جرار يكون أوله عمورية وآخره بغداد مع العدة

والأسلحة بأنواعها وأعلن قراره بأنه هو نفسه سوف يقود الجيش ويقتحم المعركة الحاسمة، أخذ المنجمون ينصحون له ألا يخرج في تلك الساعة المشؤومة ويؤجل الخروج إلا أن الخليفة الباسل رفض ما اقترحوا عليه بتأجيل المهمة ولم يتردد فيما اعتزم عليه عاملاً بقول القائل[١٨]:

إذا كنت ذا رأي فكن ذا عزيمة

فإذا فساد الرأي أن تترددا

ولعل طاغية الروم كان على علم بما يهتم به المعتصم من آراء المنجمين ومن ثم دس له وحاول أن يضعف من قوته ويحول دون ما يعتزم عليه من الهجوم واستعادة المدن والحصون السليبة إلا أن الخليفة العباسي كان قوي الإرادة متين العزيمة كما كان قوي البنية سليم البدن فلم يحفل بما احتال به العدو الرومي من الحيلة السخيفة ولم يتأثر بما تنبأ به المنجمون وتخرصوا عن فشل المهمة العسكرية وعارض بكل قوة وإيمان ما نصحوا به ورفض ما رأوه من مصيره المشؤوم حتى نراه يرفض ويعارض ما حاوله البعض من عملاء الطاغية من الرهبان والقسيسين الذين التقى المعتصم بهم وهو في طريقه إلى عمورية فقد مروا براهب رومي قد عرف بتكهناته على ما حكاه الخطيب البغدادي وغيره من المؤرخين[١٩]، وسأل بعضهم ذلك الراهب عن نجاح المعتصم في مهمته ودخوله إلى عمورية فقال الراهب: إنه لا يفتحها ملك مهاجم أو قائد إلا إذا كان أغلب جنوده من أولاد الزنى، فقال المعتصم وقد أبلغوه ما قاله الراهب وهو يستهزئ بقول الراهب مبتسماً: قولوا له: إن أغلب جنودي من أولاد الزنى! وذلك لأنني لا أعرف شيئاً عن آبائهم إذ معظمهم من الأتراك والعجم!».

ويحدثنا الخطيب البغدادي[٢٠] بأن المعتصم غزا بلاد الروم فأنكى في العدو نكاية عظيمة وكبده الخسائر وكال له من الضربات واحدة تلو الأخرى فكان قد نصب المجانيق على عمورية وشدد في حصارها حتى فتحها فقتل ثلاثين ألفا وسبى مثلهم وكان في سبيه ستون بطريقاً، وطرح النار في عمورية من سائر نواحيها فأحرقها وقلع بابا من أبوابها وجاء به إلى بغداد فهو في ذلك يشبه الملك محموداً الغزنوي الذي كان قد هزم الهنادكة في معركته الأخيرة والسابعة عشرة معهم فقلع الباب الرئيسي لمعبدهم السمنى! والذي لم يزل في كابل إلى أن استقلت الهند وتحررت من بريطانيا كما أن المعتصم كان قد قبض على نائب الملك فجاء به إلى بغداد مكبلاً مغلولاً بالإضافة إلى ما حصل عليه من مقادير خيالية من الغنائم والأسرى لا تعد ولا تحصى فكان انتصاره هذا على الرومان انتصاراً عظيماً وهزيمة نكراء قاضية حاسمة لهم!

لقد كانت هذه هي الصرخة النسوية الثانية التي صنعت التاريخ وهي أيضاً تستحق أن تكون موضوعاً لرواية تاريخية مثل «محمد بن قاسم» للأستاذ نسيم حجازي أو «وا إسلاماه!» للأستاذ الشاعر الأديب علي أحمد باكثير! ولكن قد تناول هذه الصرخة النسوية الثانية وما كان لها من النتائج والآثار شاعر المعتصم أبو تمام الطائي فاتخذها موضوعاً لبائيته الرائعة التي تعتبر من

صرخات الاستغاثة النسوية الثلاث كان لها ما بعدها في تاريخنا

عيون الشعر العربي العباسي والتي قد سار بها الركبان وأصبح الدهر لها منشداً على حد تعبير أبي الطيب المتنبي[٢١]، والتي مطلعها:

السيف أصدق أنباء من الكتبِ
في حده الحد بين الجد واللعبِ

شرح لنا أبو تمام في بائيته[٢٢] هذه قول المعتصم في رسالته التي بعث بها إلى طاغية الروم « الجواب ما ترى لا ما تسمع!» وذلك لأن السيف أصدق مما ينبئ به الكتاب أو الرسالة كما أن العلم الصحيح إنما هو ما يلمع في ضوء السلاح اللامع من الرماح والسيوف، ولا تنفع في ذلك النجوم أو زخارف المنجمين، يقول أبو تمام:

بيض الصفائح لا سود الصحائف في
متونهن جلاء الشك والريبِ

أين الرواية بل أين النجوم وما
صاغوه من زخرف فيها ومن كذبِ

تخرصاً وأحاديثاً ملفقةً
ليست بنبع إذا عدت ولا غربِ

عجائباً زعموا الأيام مجفلةً
عنهن في صفر الأصفار أو رجبِ!

إن الخليفة المتحمس المؤمن الباسل لم يحفل بآراء المنجمين وتكهناتهم فخرج متوكلاً على الله فكان الفتح العظيم، وأعزّ الله الإسلام وأذلّ المشركين من عبدة الأوثان والصلبان، وعن ذلك يقول أبو تمام:

لو بَيَّنَتْ قطُّ أمراً قبل موقعه
لم يخفَ ما حل بالأوثانِ والصلبِ

فتح الفتوح تعالى أن يحيط به
نظم من الشعر أو نثر من الخطبِ

فتخ تفتح أبواب السماء له
وتبرز الأرض في أثوابها القشبِ

يا يوم وقعة عمورية انصرفت
عنك المنى حفّلاً معسولة الحلبِ

أبقيت جد بني الإسلام في صعدٍ
والمشركين ودار الشرك في صببِ

ويصور أبو تمام عمورية أروع تصوير فيقدم أهوال الحريق وألوان الدخان والنيران أجود تقديم إذ يقول:

لقد تركت أمير المؤمنين بها
للنار يوماً ذليل الصخر والخشبِ

غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحًى
يقله وسطها صبح من اللهبِ

حتى كأن جلابيب الدجى رغبت
عن لونها أو كأن الشمس لم تغبِ

ضوء من النار والظلماء عاكفة
وظلمة من دخان في ضحًى شحبِ

فالشمس طالعة من ذا وقد أفلت
والشمس واجبة في ذا ولم تجبِ

تصرح الدهر تصريح الغمام لها
عن يوم هيجاء منها طاهرٍ جُنُبِ

لم تطلع الشمس فيه يوم ذاك على
بانٍ بأهلٍ، ولم تغرب على عزبِ

إن الله كان قد قدر لبلاد الكفر دمارها

على يدي المعتصم على كل حال، سواء كان هو على قيادة الجيش المؤمن الجرار أو كان وحيداً يمثل بنفسه الجيش العرمرم كما أن دمارها كان محتوماً على أيدي الجيش العربي يقوده المعتصم بالله:

لم يعلم الكفر كم من أعصر كمنت
له المنية بين السمر والقضبِ
تدبير معتصم بالله منتقم
لله مرتقب في الله مرتغبِ
ومطعم النصل لم تكهم أسنته
يوما ولا حجبت عن روح محتجبِ
لم يغز قوماً ولم ينهض إلى بلد
إلا تقدَّمه جيش من الرعبِ
لو لم يقد جحفلا يوم الوغى لغدا
من نفسه وحدها في جحفل لجبِ
رمى بك الله برجيها فقدمها
ولو رمى بك غير الله لم يصبِ

ويرى أبو تمام، وهو مصيب فيما يرى، أن الانتصار العظيم الذي حققه المعتصم إنما كان نتيجة جهاد في سبيل الله، ويتذكر فتوح الإسلام التي تحققت في عهد النبي المصطفى ﷺ وتحت قيادته الرشيدة الطيبة فيقول:

خليفة الله جازى الله سعيك عن
جرثومة الدين والإسلام والحسب
بصرت بالراحة الكبرى فلم ترها
تُنال إلا على جسر من التعبِ
إن كان بين صروف الدهر من رحمٍ
موصولة أو ذمام غير منقضبِ
فبين أيامك اللاتي نُصرت بها
وبين أيام بدر أقرب النسبِ
أبقت بني الأصفر المصفر كَاسمِهِمُ
صُفر الوجوه وجلت أوجه العربِ!

فكانت هذه هي الصرخة الثانية من بين الصرخات النسوية الثلاث التي كان لها ما بعدها والتي قد اخترناها لعجالتنا هذه وقد سجلها أبو تمام واتخذها موضوعاً لبائيته الرائعة التي جاءت في واحد وسبعين بيتاً من الشعر[٢٣].

وهذه الصرخة الثانية تمتاز بين الصرخات الثلاث أي الأولى والثالثة والأخيرة بثلاثة أشياء:

(١) أنها جاءت شعراً وليس نثراً.

(٢) كان صاحبها شاهد عيان للحدث التاريخي حيث رافق أبو تمام المعتصم في مهمته تلك العسكرية.

(٣) قصتها ووقائعها إنما ترجع إلى خليفة، ألا وهو أمير المؤمنين المعتصم العباسي رحمه الله.

وأخيراً وليس آخراً، فقد حان لنا الآن أن ننتقل إلى الصرخة أو الصيحة النسوية الثالثة والأخيرة من بين هذه الصرخات النسوية الثلاث التي كان لها ما بعدها والتي نحن بصددها الآن وهي صرخة نسوية مثيرة محرضة ارتفعت من (عين جالوت) في فلسطين حيث صاحت امرأة مؤمنة مجاهدة وهي تجود بأنفاسها الأخيرة وقد رأت سيل جيوش التتار قد طغى، بعد أن سقطت

صرخات الاستغاثة النسوية الثلاث كان لها ما بعدها في تاريخنا

بين يديه عاصمة بغداد، وقد أتي على الأخضر واليابس في بلاد الإسلام وكاد يقضي على الحكم العربي الإسلامي في الشرق الأوسط كله، فخافت تلك المرأة المؤمنة المجاهدة على دينها وقومها وعلى ملتها من أبناء الإسلام فنادت أهل ملتها من المسلمين وهي «توبخ» زوجها القائد المجاهد الذي احتضنها وهي تجود بنفسها فقال لها: «وازوجتاه! واحبيبتاه!» فلم يعجبها قول زوجها الوفي فقالت له: «لا تقل وا حبيبتاه!، بل قل وا إسلاماه!!» فشكر لها زوجها وأتمر بأمرها فراح ينادي ويشجع الجيش المصري المناضل المؤمن ويحرض العالم الإسلامي على الجهاد ليقوم في وجه الزحف التتاري ويدافع عن بلاد الإسلام والمسلمين فاشتد هجوم ذلك الزوج الوفي والقائد الفاتح والمجاهد المؤمن والمتهور المهاجم على العدو فراح يقاتل ويقتل حتى انهزم العدو وكان الفتح بإذن الله! فأصبحت معركة عين جالوت هي المعركة القاضية على الطغيان التتاري والمعركة الفارقة بين الحق والباطل!

نعم! قد ارتفعت هذه الصرخة النسوية من ميدان المعركة الحربية الحاسمة في عين جالوت من الغور وكانت هي صيحة ملكة مصر (جلنار) وقد سمعها زوجها الملك المصري الملك المظفر قطز فأخذ يرددها على لسانه ويحرض بها جيشه المؤمن المجاهد الذي هزم التتار المعتدين وقضى على السيل التتاري الطاغي المتدفق قضاءً حاسماً ونهائياً! وقد شاركت ملكة مصر هذه، كما تصورها كاتبنا العلامة علي أحمد باكثير في روايته «وا إسلاماه!» في معركة عين جالوت مع زوجها ولكن ليس في زي امرأة بل في زي جندي مجاهد ملثم وكانت على تل قريب تراقب زوجها القائد فرأته في ميدان القتال وقد حمي الوطيس وهو في حصار الفرسان التتار الذين كادوا يأتون عليه بسيوفهم الشاهرة فإذا بذلك الفارس الملثم يقتحم المعركة بسرعة البرق فيفك الحصار وينقذ قائد الجيش المصري المجاهد ولكن الفارس يصاب بجروح فيسقط على الأرض فيقبل القائد على منقذه المحسن إليه فيزيح اللثام عن وجهه فيبقى القائد في غاية الحيرة والدهشة إذ المجاهد الملثم ذلك لم يكن غير زوجته وملكة مصر (جلنار) فيمسكها الملك المظفر قطز ويحتضنها ويقول لها: «وا زوجتاه! وا حبيبتاه!» فتأخذها الرعدة وهي في حضنه فتستصرخ قائلة: لا تقل وا حبيبتاه!بل قل: وا إسلاماه!! ولا تدافع عني! إنما يجب أن تدافع عن بلاد الإسلام! فالإسلام هو الحق الخالد لن يموت ولن يفنى أبداً يا محمود! أقصد يا قطز! فهو دين ليس له مثيل ولا بديل! وأما زوجتك جهاد أعني ملكتك جلنار فإنها فانية تكاد تجود بأنفاسها الأخيرة وستموت بعد لحظات وسوف تسبقك إلى الجنة إن شاء الله!!

أما تأثير هذه الكلمات التي نطقت بها ملكة مصر جلنار في نفس زوجها الملك المظفر قطز ملك مصر المملوك في وقته فعن ذلك يقول الكاتب المتفنن علي أحمد باكثير[٢٤]:

« وكان الملك المظفر يقاتل قتال المستميت حاسر الرأس، وقد احمر وجهه وانتفش شعره فصار كأنه قطعة من اللهب يعلوها إعصار من

الدخان الأسود، وكان الناظر إليه يراه وهو يتقدم الصفوف ويضرب بسيفه ذات اليمين وذات الشمال، فكلما اعوج له سيف التمس له سيفاً آخر ورمى الأول في وجوه العدو، وكلما جندل بطلاً من أبطال العدو وصاح الله أكبر يشفق عليه ولا يشك أنه يتعرض للشهادة، وأنه عما قليل سيصاب! فعظم ذلك على خواص رجاله المخلصين لما رأوا من قلة حذره وتهاونه بنفسه إلى حدّ التهور إذ لا سبيل لهم مع ذلك إلا الأخذ بجانب الحيطة والحذر! وبصر السلطان بسهم يصوب نحوه فشد عنان جواده فتداعى فنزل عنه السلطان ومسح عرقه وهو يقول: في سبيل الله أيها الرفيق العزيز وأستمر السلطان يقاتل راجلاً وهو يصيح: إليَّ بجواد، فأراد بعض أصحابه أن ينزل عن فرسه فأبى السلطان عليه ذلك، وقال له: اثبت مكانك، ما كنت لأمنع المسلمين الانتفاع بك في هذا الوقت!!»

وانتصر الجيش الإسلامي وانهزم التتار وقتل قائدهم كتُبغانُوين ولاذوا بالفرار وطردهم المسلمون من بلادهم وعادو إلى وطنهم لغير رجعة، وهكذا أصبحت عين جالوت في الغور من فلسطين هي مدفن سيل الاعتداء التتاري على أيدي الشعب المصري الذي رد الصليبيين في فارسكور من قبل وقبض على قائدهم لويس التاسع ملك فرنسا، فللمصريين الفضل في القضاء على الحملتين الصليبية والتتارية كلتيهما!!

ورواية «وا إسلاماه!» رواية تاريخية إسلامية بمعنى الكلمة وقد قرأت الكثير من الروايات الإسلامية التاريخية للكتاب العرب والباكستانيين ولكن الحق، والحق يقال، أن رواية الأستاذ باكثير هذه هي أقرب إلى واقع التاريخ الإسلامي فقد اطلعت لها على المصادر التاريخية باللغة العربية والفارسية والأردية عن تاريخ الدولة الخوارزمية ودول المماليك في العراق ومصر والشام، فأما المصادر عن مملكة خوارزم شاه فهي تفصل القول عن هجوم خوارزم شاه على بلاد جنكيز خان المغولي ثم الاشتباكات أو الحروب بينهما وعن دمار دولة خوارزم شاه وموته في جزيرة نائية ثم هزيمة ابنه جلال الدين خوارزم شاه على أيدي التتار ثم لجوؤه إلى الهند ثم طرده منها من طريق السند وفراره إلى بلاد الأكراد في إيران والعراق وأخيراً موت جلال الدين على أيدي هؤلاء الأكراد، وكذلك فإن المصادر التاريخية عن مماليك مصر تنص على أن الملك المظفر قطز كان عبداً تركياً وبيع في العراق والشام وأخيراً اشتراه السيد غانم القدسي من أهل دمشق ثم ابن الزعيم الدمشقي ومن هناك بيع قطز لبعض ملوك مصر إلى أن أصبح قطز التركي « سيف الدين قطز المعزي » ثم صار ملك مصر المملوك ولقبوه بالملك المظفر قطز المعزى الذي وقف في وجه التتار صخرة عاتية وهزمهم وكسرهم فطردهم من بلاد الإسلام نهائياً[٢٥].

هذا هو التاريخ الإسلامي المنصوص عليه ولكن ها هنا حلقة مفقودة يجب أن نبحث عنها وهي: هل المملوك التركي قطز من سلالة خوارزم شاه؟ والجواب. نعم! وذلك على ما حكاه ابن تغري بردي وغيره من المؤرخين بأن قطز هذا

صرخات الاستغاثة النسوية الثلاث كان لها ما بعدها في تاريخنا

كان في رق ابن الزعيم الدمشقي فضربه أستاذه فبكي و لم يأكل شيئا يوماً كاملاً فقال له صديقه علي الفراش وهو يترضاه لماذا أنت تبكي ولا تأكل ولا تشرب؟ أمن عار لطمة؟ فقال:لا، إنما أبكي لأنه لعن أبي وجدي! فقال له صديقه علي الفراش: أما كان أبوك وجدك من الكافرين؟! فقال قطز ما نصّه[٢٦]:

«والله ما أنا إلا مسلم بن مسلم! أنا محمود بن ممدود ابن أخت خوارزم شاه، من أولاد الملوك، فسكتُّه وترضيته!».

ويصرح ابن تغري بردي[٢٧] بأن المملوك التركي تنقلت به الأحوال إلى أن تملك مصر وأحسن إلى صديقه علي الفراش المذكور وأعطاه خمسمئة دينار وعين له راتباً!.

وقد رأينا صورة القتال أو المعركة في عين جالوت في كتب التاريخ والتي صورها باكثير في قصته والتي خاضها قطز فأبلى فيها بلاء حسناً فيجدر بنا الآن أن نقف قليلاً بين يدي صورة المعركة التي يصورها صاحب النجوم الزاهرة الذي يقول[٢٨]:

«وأما كتُبغانُوين مقدم التتار على عسكر هولاكو لما بلغه خروج الملك المظفر قطز (فقرر بعد المشاورة مع أصحابه أن يسارع في الملتقى) وتوجه من فوره لما أراد الله تعالى من إعزاز الإسلام وأهله وإذلال الشرك وحزبه، بعد أن جمع كبتغانوين من في الشام من التتار وقصد محاربة المسلمين وفي صحبته الملك السعيد حسن بن الملك العزيز عثمان، ثم رحل الملك المظفر قطز بعساكره من غزة، ونزل الغور بعين جالوت (وهي بليدة بين نيسان ونابلس من أعمال فلسطين) وفيه جموع التتار في يوم الجمعة خامس عشرين شهر رمضان ووقع المصاف بينهم في اليوم المذكور وتقاتلا قتالاً لم ير مثله حتى قتل من الطائفتين جماعة كثيرة، وانكسرت ميسرة المسلمين كسرة شنيعة فحمل الملك المظفر، رحمه الله، بنفسه في طائفة من عساكره وأردف الميسرة حتى تحاربوا وتراجعوا، واقتحم الملك المظفر القتال وباشر ذلك بنفسه وأبلى في ذلك اليوم بلاء حسناً وعظم الخطب وثبت كل من الفريقين مع كثرة التتار، والمظفر مع ذلك يشجع أصحابه ويحسن إليهم الموت، وهو يكر بهم كرة بعد كرة حتى نصر الله الإسلام وأعزه وانكسرت التتار وولوا الأدبار على أقبح وجه بعد أن قتل معظم أعيانهم وأصيب مقدم العساكر التتارية كتبغانوين فإنه أيضاً لما عظم الخطب باشر القتال بنفسه فأخزاه الله تعالى وقتل شر قتلة!».

وفي نصرة الملك المظفر قطز هذه، يقول الشاعر الشيخ شهاب الدين أبو شامة[٢٩]:

غلب التتار على البلاد فجاءهم

من مصر تركي يجود بنفسه

بالشام أهلكهم وبدد شملهم

ولكل شيء آفةُ من جنسه!

فهذه كانت هي الصيحة أو الصرخة الثالثة والأخيرة من بين الصرخات النسوية الثلاث التي درسناها وهي تختلف عن مثيلتها الأولى والثانية تمام الاختلاف فقد ارتفعت الصرخة الأولى من مكان بعيد في بلاد السند فسمعها المخاطب البعيد من مدة غير قصيرة في الكوفة من العراق

فأغاثها الحجاج بن يوسف فأنقذها وكانت فتوح السند والهند، والصيحة الثانية ارتفعت من مكان بعيد في بلاد الروم فسمعها الخليفة في بغداد العراق فأغاثها بعد أيام غير قليلة، وأما هذه الثالثة والأخيرة فقد رفعتها زوجة الملك المجاهد وهو يحتضنها في ميدان المعركة في عين جالوت فسمعها زوجها الوفي المجاهد وهي في حضنه فأغاثها عاملاً بصرختها (وا إسلاماه) فكان الفتح العظيم الذي صنع التاريخ وغيره تغييراً شاملاً!

صرخات الاستغاثة النسوية الثلاث كان لها ما بعدها في تاريخنا

المصادر والحواشي:

(١) السيرة الحلبية ص ٦٣، المواهب اللدنية للقسطلاني: ٦٢/١.

(٢) القرآن الكريم ٨١/٣.

(٣) مأساة واق الواق، للزبيري في مقدمتها.

(٤) مجلة المسلمون القاهرية، العدد الأول، السنة الثانية، نوفمبر ١٩٥٣م.

(٥) تهذيب الأخلاق، أكتوبر ١٩٧٦م.

(٦) فتوح السند للبلاذري ص ٨٣، وششنامه (أو فتح السند لعلي الكوفي) ص٢٧٣.

(٧) نفس المرجع ومجلة «الوعي الإسلامي» الباكستانية، العدد ٣٤.

(٨) ترجمة من النص الأردي لرواية «محمد بن قاسم» للأستاذ حجازي ص ٣٦٣.

(٩) فتوح السند للبلاذري ص ٨٤، ومجلة الكلية الشرفية لجامعة بنجاب، العدد ٦٤٣.

(١٠) نفس المرجع.

(١١) تاريخ بغداد٣٤٢/٧-٣٤٧، البداية والنهاية ٣١٤/١٠، وفيات الأعيان ٣/٢.

(١٢) نفس المرجع.

(١٣) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ص ٦١.

(١٤) الكامل في التاريخ: ٣٨/٦-٣٩.

(١٥) نفس المرجع ص٣٩-٤١.

(١٦) نفس المرجع

(١٧) تاريخ بغداد٣٤٤/٧.

(١٨) مما أنشدنيه أستاذي عبد العزيز الميمني، رحمه الله، عن ذاكرته وهو المصدر .

(١٩) تاريخ بغداد ٣٤٢/٧-٣٤٧، وفيات الأعيان ٣/٢-٧، الكامل في التاريخ: ٣٨/٦، البداية والنهاية٣١٤/١٠.

(٢٠) تاريخ بغداد٣٤٢/٧-٣٤٧، الكامل في التاريخ: ٣٨/٦-٤١.

(٢١) ديوانه بشرح العكبري ٢٩٥/١، وهو قوله:

وما الدهر إلا من رواة قلائدي

إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشدا

(٢٢) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ص ٤٠-٦٢.

(٢٣) نفس المرجع.

(٢٤) وا إسلاماه ص ١٩٧.

(٢٥) طبقات ناصرى (بالفارسية) ص ٢٢٥، تاريخ فرشته (بالفارسية) ص١٢٩، النجوم الزاهرة ٧٤/٧.

(٢٦) فوات الوفيات ٢٠١/٣-٢٠٢، النجوم الزاهرة ٨٥/٧-٨٦.

(٢٧) نفس المرجع٨٥/٧.

(٢٨) نفس المرجع٧٨/٧-٧٩.

(٢٩) نفس المرجع٨٢/٧.

إسهام القيروان في الحركة الصوفية

محمّد بن الطيب
كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة

تمهيد: في منزلة القيروان الدينية والروحية

من الحقائق المتّفق عليها بين المؤرخين والباحثين في مجال الحضارة العربية الإسلامية أنّ القيروان[١] كانت عاصمة المغرب الإسلامي بلا منازع،[٢] تميّزت بإشعاعها الثقافي والحضاري وازدهارها المادّي والفكري وطابعها الديني ومقامها الروحي[٣]. كلّ ذلك أتاح لها أن تتبوّأ موقع الرّيادة في الغرب الإسلامي. فكانت كعبة القُصّاد تُشدّ إليها الرحال من كل مكان، تشهد لذلك كتب التاريخ والأدب والتراجم والأعلام والطبقات والمناقب وأدب الرحلة، فهي زاخرة بأعلام نشؤوا في القيروان أو استوطنوها، برّزوا في العلوم الدينية وانتصبوا للفتوى والتدريس، أو تولّوا القضاء والحسبة، أو تعلّقت بهم العامة لما كانوا عليه من صلاح ولما أوتوه من كرامات[٤].

فممّا وصفها به العبدري في رحلته أنّها «مأوى العلماء والصلحاء»[٥]، فالبعد الديني والطابع الروحي للمدينة ظلّ ملازما لها متجذّرا فيها لا ينفكّ عنها، بل لعلّه عنوان هويّتها ومجال تميّزها.

وما من شك في أن عناية الباحثين قد اتّجهت إلى هذا الجانب فانصبّت على معالمها الدينية وأعلامها من الفقهاء والمحدّثين والمفسرين[٦] أو انصرفت إلى العناية بحياتها الأدبية خاصة[٧] والثقافية عامة[٨]. وقلّما انصرفت إلى زهادها وصلحائها وعبادها ومتصوّفتها، فلذلك أردنا من خلال هذه المقالة المجملة أن نجْلُوَ بعض ملامح هذا البعد الروحي الذي طبع مدينة القيروان على مدى قرون من تاريخها الطويل، من خلال محاولة رصد بعض معالم الدور الصوفي الذي نهضت به، وبعض عناصر إسهامها في حركة التصوّف الإسلامي، من خلال نماذج ممثّلة من سير صلحائها، وأمثلة مقرّبة من أخبار زُهّادها وعُبّادها، في محاولة لاستصفاء بعض خصوصيّات ذلك الإسهام وإبراز بعض عناصر إضافته وملامح تفرّده نظريا وعمليا.

وسيكون معتمدنا في استجلاء هذا الإسهام

الصوفي القيرواني تراجم علماء القيروان وصلحائها وعمادها **طبقات علماء إفريقية وتونس** لأبي العرب محمد بن تميم التميمي (تـ ٣٣٣ هـ/١٠٥٧ م) [٩] **ورياض النفوس في طبقات علماء القيروان وتونس** لأبي بكر المالكي (تـ٤٤٩ هـ/) [١٠] **ومعالم الإيمان في معرفة أهل القيروان** لابن الدبّاغ أبي زيد عبد الرحمن ابن محمد الأنصاري (تـ ٦٩٦ هـ / ١٢٩٦ م) وابن ناجي أبي الفضل التنوخي (تـ ٨٣٩ هـ / ١٤٣٥م)[١١].

والناظر في هذه المصنفات الثلاثة يستبين له تجانسها من حيث الموضوع إذ هي تحيطنا علما بسير مشاهير القيروان منذ تأسيسها إلى القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد، وفيها عناية خاصة بالزهّاد والنسّاك وسيرهم وأخبارهم وفضائلهم وأوصافهم. وابتداء من القرن ٩ هـ / ١٥ م نلحظ غيابا ظاهرا لكتابة التراجم القيروانية،[١٢] والمظنون أنّ هذا الغياب كان بسبب «انقطاع سند العلم في المغرب» وهو ما أشار إليه ابن خلدون في مقدّمته[١٣].

١- من نماذج السلوك:

إن أوّل ما تحيطنا به أخبار مدوّنتنا أن الحياة الروحية في القيروان لم تكن متأخّرة الظهور عن نظيرتها في المشرق[١٤]، وإن كنّا نسلم بأنّ زهاد إفريقية قد اتّخذوا من إخوانهم المشارقة نماذج للاحتذاء ومثلا عليا للاقتداء، فالقرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد كان عصرا البدايات الأولى للحياة الروحية في البصرة وبغداد كما في القيروان، ففي الوقت الذي كان فيه الحسن البصري (تـ ١١٠ هـ / ٧٢٠ م) يتجافى عن دار الغرور، وينيب إلى دار الخلود، ويُقبل مع جمع من مريديه على حياة الزهد، مستعصما بالتقوى والورع، منشغلا بالعبادة والنسك، منصرفا إلى الوعظ تبصرة للناس وإيقاظا للضمائر وتنبيها للغافلين، فينجح في إثارة الوجدان وتحريك القلوب وتهييج الأحزان وإحياء المثل العليا في نفوس السامعين،[١٥] كان إسماعيل بن عبيد الأنصاري القيرواني (تـ ١٠٧ هـ / ٧١٧ م) يوغل في التبتّل ويبالغ في العبادة ويمعن في الزهد فـ«يلبس جبة من صوف وكساء من صوف وقلنسوة صوف»[١٦] وكان يلقّب بـ«تاجر الله» «لأنّه جعل ثلث كسبه لله تعالى يصرفه في وجوه الخير»[١٧]. فهذا يدل على أنّ الحركة الزهدية القيروانية كانت متزامنة مع الحركة الزهدية المشرقية مساوقة لها.

وقد عقد المالكي في كتابه **رياض النفوس** بابا بعنوان: «ذكر من كان في هذه الطبقة (=الطبقة الثالثة من فقهاء القيروان) من المتعبدين والزاهدين»[١٨] جعل في مقدّمتهم رباح بن يزيد اللخمي (تـ ١٧٢ هـ / ٧٨٩ م)، وقد كان «رجلا صالحا مستجابا مشتهرا بالفضل والزهد، يسلّم له ذلك جميع أهل عصره، وكانوا يتبرّكون بدعائه ويتّعظون برؤيته، وكان يُضرب به المثل في عبادته، رقيق القلب غزير الدمعة كثير الإشفاق والخشية والتواضع والرحمة»[١٩].

وقد تضافرت الأخبار التي رواها عنه أبو العرب والمالكي وابن الدباغ لترسم لنا صورة الكمال الإنساني دينا وخلقا وسلوكا. والجامع بينها مرويات وأقوال وأفعال هي عنوان ثناء ومحمدة

ترسم أنموذج الصوفي المتميز الذي بلغ مقام الولاية، فهو أوّل من نسبت إليه الكرامات، قال ابن الدباغ: «له كرامات مشهورة»[٢٠]، وهو أول من تسمّى في إفريقية بـ«بدل» و«وليّ» ممّا يدل على بلوغه أسمى درجات المعراج الروحي، وقال عنه أيضا: «كان من الأبدال صالحا فاضلا».[٢١]

وقال عنه أبو العرب: ورباح بن يزيد اللخمي رجل صالح مبرّز، لا يُشك في أنّه ثقة مستجاب...»،[٢٢] فمن نتائج الاجتهاد في التقوى والورع الدعوة المستجابة وما يحبوه به الله من لطائف الكرامات، فمن ذلك ما رواه أبو العرب قال: «حدثني عبد الله بن زكرياء عن أبيه قال: ذهبنا مع رباح بن يزيد إلى منزله فقيل لنا إنه في الفحص، (فحص القيروان) فخرجنا إليه، فرأيناه جالسا وبين يديه غدير ماء قليل مستنقع، وهو يتوضّأ منه، فرأيناه ولم يبق من وضوئه إلاّ غسل رجليه وهما في الماء، فلما رآنا رفع رجليه من الماء، فأتينا فلم نَرَ ماء ولا أثر ماء».[٢٣]وهي كرامة مستنسخة مما روي عن النبي من معجزة تفجر الماء من بين أصابعه[٢٤]، وفيها إشارة إلى أنّ رباحا يخفي كراماته ولا يعلنها، فليس هو من المتظاهرين بكراماتهم المباهين بها، ذلك أن الكرامة عند المتصوفة لا تدلّ بالضرورة على التقدم في الطريق الصوفي، فقد تكون فتنة وابتلاء لمن رَكَنَ إليها، فما هي إلا عون للولي على طاعة ربّه، تُقوّي يقينه وتحمله على حسن الاستقامة[٢٥].

إن الأخبار التي رواها أبو العرب عن رباح تجلّي لنا جوانب مختلفة من شخصيته، وتكشف وجوها من سلوكه الديني والاجتماعي وأثر المجاهدة الروحية وحرارة الإيمان وعمق التُّقى والورع في توجيه السلوك إلى المثل الأعلى الديني، فقد عرفنا من خلالها أنّ رباحا ليس من الصوفية الذين يُعرضون عن الاحتراف والكسب من عمل أيديهم بدعوى التوكّل على الله، إذ يُروى أنّ صديقه البهلول بحث له عن غلام يساعده في تجارته، فإذا به حريص على أن تجري تجارته وفق الضوابط الشرعية والأحكام الفقهية، ويتجلّى ذلك في تعريف الغلام بما « يدخل على من باع ومن اشترى»[٢٦]، بمعنى معرفة مفسدات البيع والشراء، ممّا يدلّ على أنّه على معرفة دقيقة بواقع التجارة ووجوه التعامل بين البائع والمشتري، وعلى دراية بما قد يرتكبه البائع أو المشتري من آثام وهما لا يعلمان، بسبب حرص كلّ منهما على الربح الوفير، ثمّ إنّ علمه بهذه الأمور يتجاوز أحكام الفقه إلى دقائق الورع وأحوال النفس ونزغات الشيطان، يقول رباح موصيا غلامه: «يا بني يا سعيد لا أراك إلاّ وأنت تحبّ إذا اشتريت أن يسهّل عليك، فأحْبِبْ لغيرك من المؤمنين ما تحب لنفسك إذا أتاك المشتري فسهّل عليه كما تحبّ أن يُسَهَّل عليك، وما كُتب لك أن تناله فسوف تناله»[٢٧]، وفي ذلك تلميح إلى أعمال القلوب وأخلاق النفوس، فهو لا يروم الوقوف عند احترام ظواهر أحكام الشرع فحسب، بل النفاذ إلى ثمرتها الأخلاقية والنفسية والسلوكية المثالية النافعة للمجتمع، ولذلك كانت النصيحة أن يمتثل الغلام أوامر النبي ﷺ، بأن يحبّ المؤمن لأخيه ما يحبّ لنفسه، وألا تبقى هذه القيمة الأخلاقية مجرّد قول نظريّ، بل لا بدّ من أن تتجسّم في سلوك عمليّ، هو أن يكون المؤمن سَمْحًا إذا باع، سمحا إذا اشترى، وإنّما توجّه بهذا النصح

لِيَغْدُوَ الامتثال للسنة النبوية سلوكا يصدّقه الواقع، وفي ذلك مجاهدة حقيقية للنفس، لأنّها نزّاعة إلى الأَثَـرَة، مُحِبّة للمال، حريصة على جمعه ومنعه، وتلك صفات مرذولة تورث مفاسد جمّة في الاعتقاد والسلوك في آن، ولذلك أردف تلك الدعوة بتقرير مبدأ القضاء والقدر، وهو من الأصول الاعتقادية للمسلم، ولكنّ فَرْقٌ بين أن يكون أصلا نظريا مُستكنّا في الضمير، وأن يصير مبدأ عمليا مُوجّها للسلوك، مطبَّقا في الواقع، يستحضره المؤمن في معاملاته مع الناس، ولا سيما المعاملة بالدرهم والدينار، فمن علم بأنّ الأرزاق بيد مقدّرها، وأنّ الإنسان لا ينال إلا ما كُتب له، قَنِع برزقه، وقلّ تهافته على متاع الفانية، وانقلبت مشادّته ومشاحّته في البيع والشراء إلى مُلاينة ومُياسرة، وتخلّصت نفسه من الأثَرة، فأورثه ذلك تزكية لنفسه وصلاحا لحاله واطمئنانا لقلبه، فضلا عمّا يعود به ذلك الصلاح من نفع على المجتمع، إذا صار عاما في الناس غالبا على أحوالهم. فالسماحة في البيع والشراء تيسير على المشتري، والقناعة بالربح اليسير من شأنها أن تنشّط المعاملات بكثرة البيوعات، ممّا يُكسب الحركة التجارية مزيدا من الحيوية ويؤدّي إلى الرخاء، وكلّ ذلك ثمرة من ثمرات سلوك مشدود إلى المثل الأعلى الإسلامي.

ومن الأخبار التي انتقيناها من سيرة رباح خبر يكشف عن جانب آخر من سلوكه إزاء أعوان السلطان، يبرز مَحْمَدَةً من محامده. يقول أبو العرب: « إنّ رباحا أبصر عند أحد أبواب القيروان قوما من أعوان يزيد بن حاتم وقد مدّوا أيديهم إلى حطَبٍ أقبل به حطّاب، والحطّاب يقول لهم: ما لي ولكم؟ ويتظلّم منهم، فأقبل عليهم رباح فغيّر عليهم، فمدّوا أيديهم إليه، فلمّا رآهم الناس بسطوا أيديهم عليهم»[٢٨]. لقد رأى أعوان السلطان يتعرّضون لحطّاب مستضعَف، وهو لا يعرف كيف يتخلّص من شرّهم، فما كان منه إلاّ أن سارع بالتدخّل ليكفّ أيديهم عنه. وإنّ في اختيار الراوي عبارة «فأقبل عليهم رباح فغيّر عليهم» لدلالة عميقة على مدى التزامه بمبدأ تغيير المنكر، وفيه إحالة على الحديث النبوي: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ»[٢٩]، وهو مُنْبِئٌ بكمال العبادة وشمولها لعلاقة الإنسان بربّه وعلاقته بغيره، فليس رباح بالمتصوف المنقبض عن الناس المنعزل عنهم، وهو - وإن انصرف إلى رياضة نفسه ومجاهدتها - لم يقطع صلته بمجتمعه، بل كان شاهدا على عصره، مدافعا عن المظلومين والمستضعفين، وما هذا الحطّاب المظلوم إلا أنموذج للفئات الاجتماعية المسحوقة المُنْهَكة والنماذج الرثّة المُجْهَدة، فوقوفه إلى جانبها إنّما هو انتصار للضعفاء والمظلومين والفقراء والمحرومين. على أنّ هذا الخبر يكشف أيضا عن منزلة الوليّ في نفوس الناس، فما إن توجّه الأعوان الظلمة إليه بالأذى حتى هبّ الناس إلى نجدته وبسطوا أيديهم عليهم، وحالوا بينهم وبينه. وفي ذلك إشارة إلى انتصار السلطان الروحي على السلطان الزمني، وسيطرة الأوّل على الأرواح والثاني على الأبدان. ولكن الغلبة في كتب التراجم والطبقات إنّما هي دوما لسلطان الأرواح على سلطان الأشباح!

هكذا نتبيّن كيف تجلو لنا الأخبار وظيفة الكشف عن المثل الأعلى السلوكي الصوفي وتستهدف صوْنَه والدعاية له وتحبيبه إلى النفوس، كي تتّخذه قدوة للاتّباع ومثالا للاحتذاء، رسْمًا للكمال الإنساني وعطفًا للقلوب على القيم.

وقد اتبع نهجَ رباح بن يزيد واقتدى بسيرته البهلولُ بن راشد (تـ ١٨٦ هـ / ٨٠٢ م)، فكانا أوّل من زرعا بذور الحركة الصوفية في إفريقية، لأنهّما لم يكونا مجرّد فقيهين، بل كانا «من رجال الله المتعطّشين للمطلق»[٣٠].

وتكشف الأخبار المنتقاة التي أوردها كلّ من أبي العرب التميمي وابن الدباغ القيرواني وأبي بكر المالكي أنّ البهلول بن راشد لم يكن عابد القيروان فحسب، بل كان عابد إفريقية عموما، وأنّ شهرته قد طبّقت الآفاق متجاوزة إفريقية إلى المشرق. والحقّ أنّ تسلسل الأخبار في هذه الكتب التي ترجمت للبهلول يحكمه منهج انتقائي ينبئنا عن سمة من أبرز سمات خطاب الطبقات، وهي عدم احتفاله بأطوار حياة الصوفي وتفاصيل سيرته وجزئيات سلوكه وما عرض له من حوادث الأيام، فطلب ذلك في مثل هذه الكتب طمع في غير مطمع، ذلك أنّ هذه المصنفات ذات المنزع الانتقائي إنّما تتخيّر من أخبار الصوفي ما من شأنه أن يسهم في تشكيل سيرة أنموذجية، تسعى إلى بناء مثل أعلى دينا وعلما وسلوكا وأخلاقا، وتروم إنتاج قدوة أسمى، ولذلك نجد الأخبار وقد اصطُفِيَت بعناية، فكان الجامع بينها والخيط الناظم لها – على تعدّدها وتنوّعها واختلافها – هو تعبيرها جميعا عن تميّز هذه الشخصيّة الصوفيّة وفرادتها، وخروج سلوكها الديني والاجتماعي عن السلوك العادي المألوف لِمِثْل من عاش مِثْل أوضاعها من الفرد المسلم العادي. ولذلك فإنّ الأخبار المرويّة عنه – وسنشير إلى نماذج منها – وإن قدّمت لنا نماذج من سلوكه في الواقع، فإنّها تجسّم المثل الأعلى السلوكي دينيا واجتماعيا، فكأنّ منطوق خطابها إذ يتوجّه إلى القارئ يقول له: كان البهلول بن راشد مثال الكمال في الرجال عبادة وعلما وسلوكا وأخلاقا، إذن فمثله يجب أن تكون، وبه يجب أن تقتدي.

قال أبو العرب في صدر ترجمته للبهلول: «أبو عمرو البهلول بن راشد كان ثقة مجتهدا ورعا لا يُشَكّ في أنّه مستجاب الدعوة، وكان عنده علم كثير، سمع من مالك بن أنس ومن سفيان الثوري»[٣١]، وذكر آخرين غيرهما.

وقد أجملت ترجمة البهلول خصاله الجامعة بين الصدق في الرواية والاجتهاد في العلم والعبادة والورع في السلوك وتقوى القلب وثمرتها استجابة الدعوة. وتلك ديباجة الترجمة ستكون الأخبار مصداقا للخصال التي تضمّنتها.

ويمكن أن نقسّم الأخبار التي رواها أبو العرب عن البهلول إلى محاور بحسب مضمونها والصفة السلوكية أو الأخلاقية التي تمجّدها، فالطائفة الأولى منها تشمل الأخبار التي تنوّه بعلم البهلول، وتؤكّد رسوخ سنّيّته وعظيم نُفْرَتِه من البدع، والثانية تؤكّد صفات الزهد والورع والتقوى والاجتهاد في العبادة، والثالثة تكشف عن كراماته ونظرته إليها وموقفه منها، والرابعة تكشف عن مدى تواضعه وسلوكه مع العامة وموقفه من السلطان.

فالمحور الأول تتضافر أخباره للدلالة على

مدى تمسّك البهلول بسنّيته ونفوره من البدع، وهما مظهران من مظاهر علمه، ومصداق لما ورد في صدر ترجمته من قول أبي العرب: «وكان عنده علم كثير»، فقد بلغ من حرصه على ألا يسلك مسلكا يكون فيه أي ضرب من ضروب الابتداع أنّه عندما عَقَد في خنصره خيطا يذّكر به حاجة سأله أهله إياها، غطّى خنصره بكفّه، ولم يكشف عنه حتّى سأل أهل العلم فأخبروه أنّ ابن عمر كان يفعله، فحمد الله أنّه لم يبتدع بدعة(٣٢).

إنّ ربط خيط في خنصر هو أمر تافه لا يُعار له أيّ اهتمام في العادة، فإذا به يصير أمرا جللا وحدثا له خطره في الدين، ولذلك ستره مخافة أن يقتدي به الناس، ولم يكشف عنه إلا حينما علم أنّ من السلف الصالح من كان يفعله، فهذا الخبر يدلّ على التناهي في التباعد عن البدع والمبالغة الشديدة في تجنّبها. والحقّ أن هذه المغالاة في اطّراح البدع لا تدل على علم دقيق بحقيقة الابتداع، ذلك أنّه يوسّع نطاقه ليشمل العوائد والأفعال التي لا علاقة لها بالتعبّد من قريب ولا من بعيد، ذلك أنّ البدعة في الأصل هي إحداث سلوك تعبّديّ زائد على العبادة المشروعة بقصد التعبّد، لأنّ العبادات مضبوطة، وأحكامها معلومة، ولا سبيل إلى إحداث ما ليس من الدين في الدين. أمّا ما يتعلّق بشؤون الناس ومعايشهم وعوائدهم في الحياة اليومية ممّا لا يخالف الدين فهو مباح. فالبدعة متّصلة بما هو من شؤون الدين من العبادات والأحكام. أمّا ما يستحدثه الناس في دنياهم ممّا ييسر عيشهم و لا يخالف أصول دينهم، فهو على حكم الإباحة(٣٣). ولكنّ البهلول مبالغة منه في تجنّب البدعة يرصد كل سلوك يصدر عنه، فلا يفعله حتى يجد له المشروعية عند السلف، بل إنّ التمسك بالسنّة قد صار هاجس البهلول حتّى أفضى به إلى شبه الهذيان، رُوِي عنه أنّه كان يُسمع من بعيد «يهذر يقول: السنّة السنّة ويلحّ عليها»(٣٤). يدعم ذلك خبر آخر يرويه أبو العرب فحواه أنّ البهلول أغلظ القول لأحد أصحابه لمجرّد أنّه وقف على مجلس للمناظرة في الاعتزال، ممّا يدلّ على أنّه كان ينأى بنفسه عن المناظرات الفكرية والعقائدية ويتمسّك بسيرة السلف. والحقيقة أن التمسّك بالسنّة ونبذ البدعة والوقوف عند ظواهر النصوص والتشبث بالمذهب المالكي وعدم الميل إلى الجدل والاستدلال هي من خصائص أهل إفريقية عموما، فلذلك كانت ثقافتهم نقليّة في الأعمّ الأغلب تنأى عن المنازع الكلامية والفلسفية إلا قليلا.

وقد نوّهت الأخبار بعلم البهلول وتبحّره فيه وعلو طبقته، بدليل أنّ وجوه المشايخ بإفريقية قد سمعوا منه، ومعنى ذلك أنّهم جلسوا إليه وأخذوا عنه الحديث وغيره. وتعضيدا لهذه المنزلة في العلم روي عنه قوله الذي يرفع من شأن العلم بين الأعمال إلى درجة رفيعة سامية تتجاوز درجة الجهاد، فطلب العلم عند البهلول هو خير الأعمال وأجزلها ثوابا عند الله(٣٥).

أما المحور الثاني فتكشف أخباره عن تقشّف البهلول وزهده فمن ذلك أنّه ذهب مع صاحب له إلى دار ابن غانم القاضي في وقت المغيب من شهر رمضان، فقرّب إليهما الماء لغسل الأيدي، فغسل البهلول يديه، ثم وضعهما على المائدة ولم يأكل، فقال له ابن غانم: ما لك لا تأكل أما كنت

صائما؟ فقال له البهلول: سبحان الله !لا أصوم رمضان؟ فقال له ابن غانم: أَفَسُلْطَانٌ أنا طعامي حرام؟ فجعل البهلول يعتذر إليه ويقول: طعامك لا أجد في بيتي مثله، وإن تكلّفته شقّ عليّ، وأنا أكره أن أتكلّف ما يشقّ عليّ، وابن غانم يهذر ويعيد كلامه الأول والبهلول يعتذر إليه حتى فرغ القوم من الأكل[٣٦].

وفي هذا دليل على أنّه متوغّل في الزهد، يمنع نفسه من أن تنال الطيبات، وقد عودها على القَشَف حتى صار لها إلفا، فامتنعت من تناول أطايب الطعام وهي إليه أحوج ما تكون. فهو خبر يدلّ على منتهى الزهد والتقشّف من جهة، وعلى قوة الإرادة والثبات على الموقف من جهة أخرى، رغم أنّنا إذا قسنا هذا السلوك بالمشهور من إجابة النبيّ ﷺ للدعوة ألفيناه خارجا عنها، فقد كان يقبل الضيافة ويجيب الدعوة إلى الطعام ويقول: «لَوْ دُعِيتُ إِلَى كُرَاعٍ لأَجَبْتُ، وَلَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ ذِرَاعٌ لَقَبِلْتُ»[٣٧]. ولكنّ السلوك الزهدي يصل إلى حدّ من المبالغة في الشذوذ عن المألوف يخرج عن المشروع أحيانا، وليس هذا الضرب من المبالغة مقصورا على البهلول، بل يكاد يكون سمة عامّة تطبع سلوك الزهاد[٣٨]. ويؤكّد ما ذهبنا إليه خبر آخر عن البهلول ملخّصه أنّه دفع دينارين لأحد الرجال وأمره أن يشتري بهما من الساحل زيتا وأن «يستعذبه» له، فسأل الرجل عن أجْوَد الزيوت، فذُكِر له أنّه عند رجل نصراني، ليس بذلك الموضع زيت أعذب منه، فرحّب به النصراني لمّا علم أنّ الزيت للبهلول، وقال له: نحن نتقرب إلى الله ببهلول، مثلما تتقرّبون أنتم إلى الله به، وأعطاه بالدينارين مقدار ما يُباع بأربعة، فلمّا قدم الرجل على البهلول وأخبره بما جرى مع النصراني امتنع من أخذ الزيت، وأبى أن يَطْعَم منه على عذوبته، رغم أنّه مباح اشتراه بماله، معلّلا ذلك بقوله: ذكرت قول الله عز وجل: ﴿ لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾[٣٩]، فخشيت أن آكل من زيت النصراني فتَحدُث له مودّة في قلبي، فأكون ممّن حادّ الله ورسوله على عرَض من الدنيا يسير»[٤٠]، وما هذا التحوّط كلّه إلاّ لأنّ النصراني وفّى له في الكيل الضِّعْف، عن طيب نفس منه، تَكْرِمة له وتبرّكا به، لقد منع نفسه من تناول هذا الزيت العذب تورّعا بلغ الغاية والنهاية، فآل إلى إساءة فهم للآية، فأخرجها من سياقها لأنّ المقصودَ بها المحاربون لا المسالمون، ولو تابع القراءة في سورة الممتحنة لانتبه إلى قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾[٤١].

أما اجتهاده في العبادة فيدلّ عليه مثل هذا الخبر الذي ترويه جاريته، إذ تقول: أقمت مع البهلول ثلاثين سنة فما رأيته نزع ثوبه عن جسده قطّ، ولا رأيته مصلّيا نافلة قطّ، كان يأتي إليّ فيُرقِدني كما تُرقِد الأم ابنتها، ثم يدخل المستراح، فيتهيّأ للصلاة، ثمّ يصعد إلى غرفته فيغلقها بيني وبينه، فما كنت أدري أحيّ هو أم ميّت، غير أنّي كنت أسمع سقطته في آخر الليل، فأظنّ أنّه استثقل

نوما فسقط»[٤٢]. فهذا دليل على تشميره في العبادة واجتهاده فيها وحرصه على إخفائها حتى عن أقرب الأقربين إليه، حرصا منه على أن يجعلها خالصة لوجه الله، مُبَرَّأَةً من شوائب التظاهر والرياء، غير أنّ بقاءه ثلاثين عاما بثوب واحد لا ينزعه عن جسده فيه مبالغة تنزع إلى الإحالة، فالثوب يتخرّق في أقل من هذه المدة، فضلا عمّا تورثه هذه الملازمة الطويلة للثوب الواحد من التناهي في القذارة، وهو أمر منهي عنه في الدين، فهل يُتقرَّبُ إلى الله بمعصيته ؟ !

أمّا المحور الثالث فيتضمّن أخبار الكرامات، فمنها ما أورده أبو العرب من أنّ قوما من النخاسين كان لهم على بهلول عشرون دينارا، وكانت لبهلول مع أحد أصحابه عشرون دينارا، فوقف ببهلول سائل فقال لصاحبه: ادفع إليه منها دينارا. ثمّ أقبل عليه أصحاب العشرين فقال لهم بهلول: حضر منها تسعة عشر، فعدّها الرجل فأصابها عشرين. فقال له بهلول: لا إله إلا الله ! أراك لا تحسن العدّ، كالكاره أن يَتَبَيّن مثل هذا من أمره، فأخذها وعدّها فإذا هي عشرون، فجعل بهلول يقول له: فإنّها فإنّها عشرون»[٤٣]. هكذا استحالت التسعة عشر دينارا عشرين دينارا بقدرة قادر كرامة للبهلول، رغم أنّه كان يكره أن يعرفها الناس عنه. أمّا أهمية هذه الكرامة فتتمثّل في أنّها كرامة اجتماعية متّصلة بشؤون الحياة المادية وأمورها المعيشية، فرغم تورّع البهلول وترفّعه عن المكاسب المادية وزهده في طيباتها تأبى كرامته إلاّ أن تكون دنيوية صميمة، إنّها كرامة ماليّة، والمال هو «القطب الذي تدور عليه رحى الدنيا»[٤٤] كما ذكر الجاحظ في كتاب البخلاء، وأنّ يأتي المال من غير كسب، وأنّ يجري في الأيدي بالقدرة الإلهية، ربّما عبّر لنا عن مدى ارتباط الكرامة بأماني المجموعة، في زمن عزّ فيه المال ،وعمّ الفقر، وكثر العسَف، وقلّ النَّصَف.

أما المحور الرابع فيتضمّن الأخبار الدالة على شدّة تواضع البهلول وسلوكه مع العامة وموقفه من السلطان، وقد اشتملت بعض هذه الأخبار على خبرين يخرجان عن سياق التمجيد في الظاهر على الأقلّ، لأنهما إلى الذمّ أقرب منهما إلى المدح، فقد ورد في أحدهما أنّ البهلول شهد مع بعض أصحابه جنازة فأُغلِق أحد أبواب مدينة القيروان دونهم، فقرعوه، فقال البواب: من هؤلاء فقالوا: بهلول وأصحابه، فجعل يقول بهلول الكذر، يعني القذر وردّدها[٤٥]، أما الخبر الآخر فيرويه أحد أصحاب البهلول فيقول: «كنت عند بهلول بن راشد وهو يتفلّى، إذ أقبلت امرأتان فقالت إحداهما للأخرى: أتريدين أن أريك البهلول ؟ فقالت لها صاحبتها: نعم، قالت لها: هذا الذي يتفلّى فقالت لها: تسمع بالمُعَيّدي خير من أن تراه. قال: فأقبل عليّ بهلول فقال لي: أتريد أن أريك من عرفني ؟ هذه المرأة التي عرفتني»[٤٦]. فالجامع بين الخبرين صفة ملازمة للبهلول وهي القذارة، فالأوّل يَصِمُه بها صراحة، والثاني يدّعَمُها، لأنّه يتحدّث عن البهلول وهو يتفلّى من القمل والحشرات التي تصيب الرأس والبدن لقلة النظافة، ولأنّه يشير إلى ازْوِرَار المرأة عنه بعد أن رأته فاحتقرته، وضربت لذلك المثل المشهور: « تسمع بالمعيدي

خير من أن تراه»[٤٧]، والذي يُضرب لمن يخيّب أُفُق انتظار من سمع به.

ولكنّهما يكشفان- وهذا هو المقصود منهما- عن صفة محمودة هي التواضع من ناحية، وربّما وجدنا فيهما بداية تأثيرات ملامتية في التصوف المبكّر بإفريقية، ومن أركانها إخفاء الكرامة وسترها من جهة وتخريب الظواهر من جهة ثانية[٤٨].

أما علاقة البهلول بالعامّة فتقوم على الانسجام والمرحمة والإيثار، فقد روى عنه بعض أصحابه أنّه كان عنده طعام فغلا السعر فأمر به فبِيعَ، ثمّ أمر من يشتري منه. فقيل له: تبيع وتشتري؟ فقال: نفرح إذا فرح الناس ونحزن إذا حزنوا»،[٤٩]وهكذا لم يستأثر بالطعام لنفسه من دون الناس، بل قاسمهم إياه، فالأنموذج السلوكي الذي يرسمه هذا الخبر هو انخراط المتصوّف في مجتمعه ومعاناة هموم الناس، وهو دالّ أيضا على تحوّل الزهد من مسلك شخصي انفرادي انعزالي إلى موقف فكري، قوامه الفعل في المجتمع، ومعايشة الناس أفراحهم وأتراحهم، وتجسيم القدوة السلوكية الحسنة فيهم. وفي هذا القول تعبير عن صميم الشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، وذلك بنكران الذات والتغلّب على شهواتها الذاتيّة، ومصالحها الآنية، من أجل إسعاد الجماعة.

أما علاقة البهلول بالسلطة السياسية فتكشف الأخبار عن أنموذج الصوفي المنقبض عن السلطان، فمن ذلك الخبر الذي يروي أنّ هرثمة بن أعين أقبل في موكبه حتّى انتهى إلى مسجد البهلول بن راشد، وبهلول مسند ظهره إلى عمود بإزاء باب المسجد، فلمّا قابله هرثمة - وهو أمير إفريقية يومئذ - انحنى للنزول إلى بهلول، فلم يُزِلْ بهلول ظهره عن العمود، فلمّا رآه هرثمة لم يتحرّك للنهوض إليه استوى في السرج، وأقبل على بعض من كان يليه فقال له: ادفع إليه هذا المزود بالدراهم وقل له: قال لك الأمير فرّق هذه الدراهم، فأقبل عليه رسوله وأمره بما أمره به، فقال له بهلول: الأمير أقوى على تفريقها مني.» [٥٠] إنّ هذا السلوك اللامبالي بالأمير غير مألوف عند الناس، بل إنّ التزلف إلى ذوي الجاه والمال والسلطان والتمسّح بأعتابهم خوفا وطمعا هو الشائع، ورغم ذلك لم يُقِم البهلول للأمير وزنا، ولم يعبأ بغضبه، لأنّه جرح كبرياءه، ولم يُلْقِ بَالاً لعواقبه، وبذلك يدلّنا هذا الخبر على أنّ البهلول يجسّد نمطا من العلاقة بين الصوفي والسلطان قائما على الانقباض والاستيحاش من معاملته ومخالطته، وحتّى مخاطبته، والتورّع عن ماله لاعتقاد حرمته، والرفض لأيّ تعامل معه ولأيّ عطاء منه. وفعلا فقد عُرِف البهلول بقلّة تهيّبه للملوك وشدة اعتراضه على سياستهم[٥١]، ممّا يؤذن ببداية تشكّل سلطة الولي الصالح الموازية لسلطة وليّ الأمر والمنافسة لها، بل المتفوّقة عليها من حيث الحضور في قلوب الناس، حيث يتغلّب سلطان الأرواح على سلطان الأشباح.

من أجل ذلك اعتبر البهلول بن راشد شخصية محورية في هذا المجال، تلقّى علمه عن أساطين العلم في المشرق، كمالك وسفيان الثوري، وتلقّى التصوّف من أعلامه بالمشرق وكان له الفضل في إشاعته بإفريقية، وكان لحياة

الزهد والتبتّل التي كان يحياها عميق الأثر في أهل إفريقية، واعتبر الأستاذ الروحي للأجيال اللاحقة[٥٢]. ولم يكن عابد القيروان فحسب، بل كان عابد إفريقية عموما، طبّقت شهرته الآفاق متجاوزة إفريقية إلى المشرق، وقد تضافرت الأخبار المروية عنه والمصطفاة بعناية لتعبّر عن تميّز شخصيته الصوفية وفرادتها، ولتشكّل سيرة أنموذجية، تسعى إلى بناء مثل أعلى دينا وعلما وسلوكا وأخلاقا، وتروم إنتاج قدوة أسمى.

ومن أبرز الشخصيات الصوفية التي رسخت أقدامها في الزهد والتصوّف حتى صارت مثالا يحتذى وأنموذجا يُحاكى وشيخا صوفيا تشدّ إليه الرحال شقران بن علي (ت ١٨٦ هـ/ ٨٠٢م)، كان إذا دخل خلوته لا يخرج منها إلا بعد أربعين يوما[٥٣]. وقد ذُكر أن ذا النون المصري ضرب إليه أكباد الإبل يستزيد من علمه ويلتمس الفائدة من كلامه، فأقام « على بابه أربعين يوما، فلمّا تمّت خرج، فرأى ذا النون فقال له: من المشرق أنت؟ قال نعم، قال: ما الذي أقدمك إلى هنا؟ قال: بلغني خبرك فأتيت إليك لتعظني، لعل الله ينفعني بكلامك»[٥٤]، ممّا يدل على أنّ شهرة شقران قد طبّقت الآفاق، وأنّ أخباره تناقلتها الركبان، فطار ذكره، وذاع صيته، وأصبح مرجعا من مراجع الزهد والتصوف، وجِهَةَ علم تُشدّ إليها الرحال، وتُتَجشّم المتاعب، ويُصْبَرُ على طول الانتظار، من أجل التقاط كلمة طيبة وموعظة نافعة، والطريف في هذا الخبر أنّه يجري بخلاف المألوف في الرحلة لطلب العلم، فقد جرت العادة أن يكون المشرق قِبلة أهل المغرب من طالبي العلم، فإذا بنا أمام رحلة تخرق المألوف وتخرج عن المعتاد، فلم يُيَمّم ذو النون المصري وجهه شطْر المشرق مهاد الزهد والتصوّف، وإنّما اختار التوجّه إلى المغرب عساه يظفر من شقران القيرواني بما لم يحصّله في بلاده، وما لا يطمع في الفوز به في بغداد والبصرة، ومهما يكن في هذا الخبر من مبالغة حملت عليها النزعة التمجيدية التي هي من السمات المميزة للكتابات المنقبية الصوفية عموما[٥٥]، ومهما كشف عن أماني علماء القيروان أن يكونوا جهة علم تنافس الأمصار المشرقية، فإنّه يؤكّد أنّ لزهّاد القيروان وعبّادهم ومتصوّفتهم وجوه فرادة وملامح تميّز ومعالم خصوصية تجعلهم ينأون عن أن يكونوا نُسَخًا باهتة من نظرائهم في المشرق، وذاك ما يتيح لهم الإسهام في إغناء التراث الصوفي بالحكم البالغة والمواعظ النافعة والأنظار الصائبة، يدلّ على ذلك قول ابن الدبّاغ: «ولشقران كلام جليل مع ذي النون المصري يشتمل على معارف جمّة وحكم رائعة ومواعظ ووصايا يطول بها الكتاب»[٥٦]، ممّا يشير إلى أنّ تجربة شقران قد تجاوزت نطاق الإغراق في الزهد والتناهي في التعبّد، لترقى إلى التجربة الصوفية العميقة ذات الثمرات الروحية والواردات الإلهية والمعارف اللدنية، ولكنّها لم تنقطع عن أصولها الزهدية ومقدّماتها التعبّدية، فإذا بها تجربة روحية عميقة جامعة، تكامل فيها المبدأ والمنتهى والمقدمات والنتائج والعمل والنظر والسلوك والمعرفة، ونلحظ في الكلام المنسوب إليه عناية بمستويات التجربة الصوفية برمّتها، تنسجم فيها مواعظ البدايات ومعارف النهايات ونصائح ما بينهما، فكلّما ارتقى السالك

في معراجه الصوفي لم ينقطع عما كان فيه من ألوان المجاهدات والتشمير في العبادات والإعراض عن الدنيويات، بل يستصحب تلك الأحوال ممّا يدل على أنّه يفهم التصوّف باعتباره مجاهدة دائمة، ورياضة مستمرّة، وتوقا إلى الكمال لا ينتهي، وظمأ إلى المطلق لا يُنْقَع.

وعند الصوفي تنقلب القيم وتتبدّل المفاهيم، قال شقران يعظ ذا النون: «لا تحبّ الدنيا، وعُدّ الفقر غنى، والبلاء من الله نِعَمًا، والمنع من الله عطاء، والوحدة مع الله أنسا، والذل عزّا»[٥٧]، ففي هذه الكلمات ما يرتدّ إلى مجالات الزهد كالنهي عن حبّ الدنيا، ومنها ما هو في صميم التصوّف لأنّ له صلة بالمقامات الصوفية وخصوصياتها على غاية من الوثاقة، وذلك كمقام الصبر ومقام الأنس. يدّعم ما ذكرنا رواية أخرى لذي النون عن أستاذه شقران يقول فيها: «ثمّ مكثت على بابه شهرا لا يكلمني، فقلت له رحمك الله، إنّي أريد الرجوع إلى بلدي، فإن رأيت أن تزيدني في الموعظة، فقال: وما كفاك ما سمعت ؟ فقلت له: رحمك الله، إنّي مبتدئ لا علم عندي، فقال: هكذا ؟ قلت: نعم، فقال: اعلم يا هذا أنّ الزاهد في الدنيا قُوتُه ما وَجَد، ولباسه ما سَتَر، والخلوة مجلسه، والقرآن حديثه، والله العزيز الجبار أنيسه، والذكر رفيقه، والزهد قرينه، والصمت محبته، والخوف محجّته، والشوق مطيّته، والنصيحة همّته، والاعتبار فكرته، والصبر وِساده، والتراب فراشه، والصدّيقون إخوانه، والحكمة كلامه، والعقل دليله، والحِلم خليله، والتوكّل كسبه، والجوع إدامه، والله عونه»[٥٨]. إنّ هذا القول- في تقديرنا - يلخّص تجربة شقران الصوفيّة ويحيطنا علما عند تدبّره وتأمّل جمله وإنعام النظر في معانيه بأهمّ معالمها وأبرز ملامحها، ويمكن أن نُجمل ذلك في الخصائص التالية:

- إنّها تجربة روحية ذات قاعدة زهدية تنبني عليها ولا تنفكّ عنها، وقد عبّر عن هذه الصلة الوثيقة بين السالك إلى طريق الحقّ والتحلّي بسلوك الزهد، باعتباره صفة ملازمة للسالك لا تغادره مهما ارتقى صُعُدا في مقامات معراجه الروحي بقوله: « والزهد قرينه »، بخلاف ما كان يقول به بعض غلاة المتصوّفة من أنّ مجاهدة النفس بالزهد ورياضتها بالعبادة مجرّد جِسْر يَعْبُرُه الصوفي ابتغاء الوصول إلى درجة الترَوْحُن والتجوهر، فإذا بلغها فلا زهد، بل لا تكليف أصلا. فقد ادُّعِيَ القول بأنّ المحظور من المحرّمات مباح لمن بلغ مقام الفناء، وقيل باطّراح الشرائع بدعوى أنّ من وصل إلى المعبود سقط عنه الفرض، ولم تلزمه عبادة وأُوِّلت الآية ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾ ﴾ بأنّ من وصل إلى مقام اليقين سقطت عنه العبادة[٥٩]. وأشار إلى بعض سمات المظهر الزهدي باعتباره أحد مقومات المريد وعنصرا من عناصر هُوِيّته الصوفية، «فقُوتُه ما وجد»، «ولباسه ما ستر»، «ومسكنه حيث أدرك»، «والجوع إدامه»، «والتراب فراشه»، إنّها لمحات دالة على نمط في العيش مُعْرِضٍ عن الدنيا في أبسط ضرورات معاشها، لا يقيم لها وزنا ولا يلقي بالا لقوام الحياة من مأكل وملبس ومسكن، وهي ومضات كاشفة عن مذهب في الحياة يؤثر الشظف على النعيم، والمشقّة على الراحة ويفضّل

القَشَفَ على الترف والجوع على الشبع، يجري ضدّ التيّار الغالب والوضع السائد، ويشُقّ لنفسه طريقا في الحياة يشُقّ على غيره أن يسلكها.

• وهي تجربة سلوكية تقدّم العمل على النظر، والتطبيق على التنظير، فلا قيمة عند شقران للاستزادة من العلم، ولا فائدة من النهم في طلبه مادام المقصود منه ثمرته العملية، فلذلك لم يلتفت إلى مريده الذي جاءه يطلب علمه من مكان بعيد بعد أن زوّده بكلمة قصيرة تضمّنت موعظة بليغة، رغم ملازمة بابه وطول انتظاره، لاعتقاده بأنّ تلك الموعظة التي سمعها منه في البدء تكفي لبلوغ المقصود، إذا تمثّلها التلميذ ووعاها، ثمّ عمل بمقتضاها، نفهم ذلك من سؤاله التعجّبي: «وما كفاك ما سمعت؟» فالعلم عند شقران ليس تحصيلا نظريّا للمعلوم استجابة لنزعة في النفس تحبّ الاطلاع على المجهول، وإنّما هو تقبّل للمعلوم واع وتمثّل حسن وفهم عميق يفضي مباشرة إلى حسن التأسي وكمال الاقتداء، فإذا بالكلمات المسموعة خطّة مرسومة توجّه السلوك، ينفعل بها القلب، فتستجيب لها الجوارح، فيصير التمثّل امتثالا، والكلام أفعالا.

• وهي تجربة ذوقية، ذلك أنّ مداومة المريد على المجاهدة وتشميره في الرياضة تَخْلِيَة وتَحْلِية[٦٠] تورثه كمالا يهيّئه لعروج المقامات وتلقّي النفحات وتجلّي الواردات، كلّ ذلك يومئ إليه كلام شقران على سبيل الإشارة الدالة واللّمعة الهادية، إذ هو يفضّل الإجمال على التفصيل ويؤثر الإيجاز على الإطناب، فهل الخوف والصبر والتوكل إلا من منازل السائرين إلى الحق المبين؟[٦١] وهل الشوق والأنس إلا من أحوال السالكين إلى طريق ربّ العالمين؟ وهل النطق بالحكمة إلا منحة من الله لأوليائه العارفين؟

وما من شك في أنّ النأي عن مُتَع الدنيا والتجافي عن لذّاتها وشهواتها من مأكل وملبس ومسكن وجاه ومال وسلطان قد أضحى من لوازم التصوّف المأثورة عن متصوّفة كبار من أمثال السريّ السقطي (تـ ٢٥٤ هـ / ٨٦٨ م) إذ يقول: «لا تأخذ من أحد شيئا، ولا تسل أحدا شيئا، ولا يكن معك ما تعطي منه أحدا شيئا»[٦٢]، وأبي تراب النخشبي (تـ ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م) الذي عبر عن كمال الزهد عند الصوفي في قوله: «الفقير قُوتُهُ ما وجد، ولباسه ما ستر، ومسكنه حيث نزل»،[٦٣] ومن هنا كان ارتباط الزهد بالفقر ونعت الصوفية أنفسهم بلقب «الفقراء»[٦٤].

غير أنّنا نلحظ تشابها ظاهرا بين هذه الأقوال ونظيراتها المرويّة عن شقران، فيسبق إلى الوهم أنّ شقران مجرّد ناقل عن هؤلاء الصوفية المشارقة المشاهير، ومن الطبيعي أن يغلب على الظنّ أنّه ينهل من معينهم ويَقْبِس من نورهم، فقد كان المشرق مَهْد التصوّف وجِهَة العلم، ولكن سرعان ما يتبدّد ذلك الوهم عندما نعلم أنّ بين وفاته ووفاتهم ما يزيد على النصف قرن، ممّا يقلب المعادلة، فلا نستبعد أن يكونوا هم الذين رووا أقواله واستفادوا من مواعظه، لا سيما وأنّ ذا النون قد شافَهَهُ وسمع منه، فهو القناة التي من خلالها وصلت حكمه البليغة ومواعظه المؤثرة إلى المشارقة.

إسهام القيروان في الحركة الصوفية

وفي رواية أخرى عن ذي النون المصري يقول حكاية عن شيخه شقران بعد أن مكث على بابه أربعين يوما ينتظر خروجه: «فقال لي : يا فتى سِحْ في الأرض، واستعن بأكل عشبها على أداء الفرض، ولا تَقْبَل من أحد صلة ولا قرضا، فإن ضعف يقينك فاسأل مَنْ غَدًا عليه العرض يعينك[٦٥]. ثمّ دخل، فأقمت على بابه أربعين يوما، فلمّا خرج بعد انقضائها قال لي: ما انتفعت من الموعظة بشيء ؟ قلت: أردت الزيادة. قال: أردت الزيادة وسأنقصك، يا فتى كُلْ من كدّ يمينك ممّا عرق فيه جبينك، ولا تأكل بدينك، فإن خفت أن يضعف يقينك فاستعن بالله يعينك (كذا)، واعلم أنّ لي ولك غَدًا موقفا بين يدي الله تعالى فاتّق الله ولا تشْكُ من يرحمك إلى من لا يرحمك. ثمّ دخل فأقمت على بابه أربعين يوما، فلمّا خرج قال لي: ما انتفعت من الموعظة بشيء ؟ قلت: أردت الزيادة، قال لست من أهلها وسأنقصك، يا فتى ارْضَ بما قسم الله لك تكنْ من أزهد الناس، واتّبع ما أمرك الله تكن من أعبد الناس، وانْتَهِ عمّا نهاك الله عنه تكن من أوْرَع الناس»[٦٦].

إن هذا الخبر يكشف لنا عن بعض ملامح شقران باعتباره شيخ تربية، إذ نلحظ فيه أوّلا اختبارا للمريد للوقوف على مدى حرصه على الطلب وشغفه بالتحصيل واستعداده للتلقّي، وقد ثبت ذلك بتجشّم ذي النون لأْواء السفر من جهة، وصبره الجميل على طول الانتظار من جهة ثانية، ولا يخفى ما في عدد الأربعين من دلالات رمزية[٦٧] ودينية، بعضها يشير إلى ميعاد النبي موسى عليه السلام مع ربه[٦٨]،ويفهم منه معنى التمام والكمال، وبعضها مستلهم من الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ: «من أخلص لله العبادة أربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[٦٩]، فما يجري على لسان شقران بعد خلوة الأربعين يوما، هو مصداق هذا الحديث تماما، فهو ثمرة الإخلاص في العبادة، فهو حكمة قلبية في عبارة لسانية. ثمّ إنّ امتحان المريد سِمَةٌ عادة ما تميّز مشايخ التصوّف الذين بلغوا مرتبة الولاية، وصاروا أهلا لتوجيه المريدين والأخذ بأيدي السالكين، فتأهّلوا للموعظة، وانتصبوا للتربية، وجرت على ألسنتهم ينابيع الحكمة، ذلك أنّ حرصهم على أوقاتهم وضنّهم بها هو- في تقديرنا - ما جعلهم يتّجهون إلى تمحيص المريدين حتّى يقع مجهودهم التربوي في موضعه، فيؤتي أُكله وتجُتنى ثمرته[٧٠]، ثمّ إنّ فيه تدرّجا يراعي ما بلغه المريد في السير والسلوك، وهو تدرج طريف، لأنّه يخرج عن المألوف في تربية المريدين من أدنى مراتب السلوك إلى أعلاها، فهي تصاعديّة، فإذا بنا في هذا الخبر مع تربية تبدأ من أعلى درجات المعراج الصوفي إلى أدناها، فهي تنازليّة، وهي في هذا المسلك أو ذاك إنّما تراعي حال السالك، وتضع في الاعتبار ما يمتلك من مواهب واستعدادات، وما لديه من قُوًى وطاقات، فلذلك كانت الموعظة على قدر الموهبة، ولم تكن على قدر الرغبة، بل كانت على نقيضها، فكلّما استزاد ذو النون نَقَصَهُ شقران، وفي هذا إشارة إلى ما يتميّز به شيوخ التصوف المؤهّلون للتربية من معرفة ببواطن

نفوس مريديهم، وما يتمتّعون به من دقّة الحدس، فشقران كأنما ينظر إلى دخائل تلميذه ذي النون من سِتْرٍ رقيق، وما ذاك إلا لأنّ العلم الذي جاء يطلبه ذو النون ليس علما نظريا يُعَوَّل فيه على سعة التحصيل، وإنّما هو علم عمليّ يُعَوَّل فيه على امتثال الجوارح وصفاء القلوب وتطهير النفوس، فلذلك كانت النصيحة الأولى موجهة لمن بلغ المراتب العليا في الطريق إلى الله، فالإحالة فيها على مفهوم «السياحة» تتجاوز نطاق الضرب في مجاهل الأرض بلا قرار، وكثرة الأسفار في البراري والقفار بلا استقرار، إلى الإشارة إلى معناها الروحاني العميق باعتبارها بحثا مستمرّا عن التجلّيات الإلهية في الوجود. وما من شك في أنّ ذلك لا يُتَاح للمريد إلا بعد أن يكون قد قطع مقامات صوفية عليّة، لأنّ الوصول إلى مرتبة تملّي التجلّي الإلهي يفضي بالضرورة إلى نهايات المعراج الروحي، حيث الشعور بوحدة الشهود يُسَلِم إلى وحدة الوجود باعتبارها ذروة التجربة الصوفية برمّتها[٧١]. ومن الطبيعي أنّ من بلغ هذه المكانة الرفيعة وهذه المنزلة العالية من الاقتراب من الجناب الإلهي لا يلتفت إلى الأغيار، فلذلك دُعي إلى الإعراض عن الاشتغال بالكسب، والاكتفاء بعشب الأرض قوتا، بل إنّ التوجه إلى الاقتيات من نبات الأرض ليس إلا لحفظ البدن من أجل إقامة الفرض، كما دُعِي إلى الإعراض عن الناس ورفض مساعدتهم كائنا ما كانت عطية أم قرضا، فهذه المرحلة من القرب تقتضي فناء الأغيار تمهيدا للفناء في الواحد القهار، فمن ثمّ كان مدار الدعوة على الإقبال بكُنْه الهمّة على الله وعدم الالتفات إلى ما سواه، وأن يكون الله هو المستعان كلّما ألمّ بالسالك شعور بضعف اليقين. إنّها الدرجة التي يَنْجَمِعُ فيها همّ السالك في ربّه، فيفنى عن كلّ ما سواه، وينشغل به عن كلّ ما عداه. وهل السياحة إلا اعتزال للناس، وتوحّد بالذات، وتدبّر في الخلوات، وتأمّل في التجلّيات، وانتظار للواردات؟ وارتقاب للنفحات، وذاك في الحقيقة مقام العارفين، وقد «أبى العارفون أن يكون في قلوبهم غير الله».[٧٢] واللافت للنظر أنّ هذا المقام الصوفي الرفيع بقي يستصحب أداء الفرائض، بخلاف ما زعمه غلاة الصوفيّة من سقوط التكاليف في هذا الطور، غير أنّ في اعتزال الناس والإعراض عنهم ورفض التعامل معهم والاكتفاء بالاقتيات من عشب الأرض غلوًّا ظاهرا، يخالف مقاصد الدين وطبيعة الاجتماع وتوجيه الرسول ﷺ الذي هو المثل الأعلى للصوفية خاصّة وللمسلمين عامّة، ألم يُرْوَ عنه قوله: «المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم»[٧٣].

أما النصيحة الثانية فقد دلّت على أنّ ذا النون لم يصل إلى تلك الرتبة التي دعاه شيخه إليها بدليل أنه قال له: «أردت الزيادة وسأنقصك»، وإنما قرّر الشيخ تخفيف الموعظة لأنّ مجرّد استمرار ذي النون في البقاء أمام باب شقران ينتظر المزيد من المواعظ دليل على أنه ليس أهلا للدرجة التي رشّحه لها، فلو كان يصلح لها لأسرع إلى العمل بها مبادرا، لأنّها نصيحة عمليّة قوامها السياحة، ولو ساح ذو النون لما احتاج شيخه إلى أن يوصيه بالتكسّب من عمل

اليدين وينهاه عن الأكل بدينه، فالنصيحة الأولى أوْغَلُ في التوكّل بمعناه الصوفي[٧٤]، وأمّا الثانية فهي تراعي الأسباب العادية للكسب، وتحرص على أن يكون القلب معلّقا بالله، وأن يكون هو الموئل عند الخوف من ضعف اليقين، وأن يكون إليه المُشْتكى وعليه المُعَوَّل.

أما الموعظة الثالثة فقد دلّت على أنّ ذا النون ما زال - في نظر شيخه - في مرحلة البدايات، ففي الدعوة إلى الزهد والعبادة والورع إشارة إلى أنّنا أمام مقدّمات التجربة الصوفية، إذ الدعوة إلى الرضا بما قسم الله من الرزق وإلى اتّباع أوامر الله والانتهاء عن نواهيه هو ممّا يُوَجَّه إلى المسلم العادي في كلّ مكان. ولعلنّا لا نأخذ هذا النص بالعسف إذا زعمنا أنّنا نرى في مواعظه الثلاث إرهاصا بما فعله ابن خلدون في كتابه **شفاء السائل لتهذيب المسائل** عندما رتّب المجاهدات اللازمة للطريق الصوفي في: «مجاهدة التقوى»[٧٥] وهي- فيما نرى - تناسب الموعظة الثالثة، لأنّ قوامها امتثال الأمر والنهي، فهو من أركانها فممّا عرّفت به التقوى أنّها العمل بالتنزيل. وأمّا الثانية فتناسب «مجاهدة الاستقامة»[٧٦] ولا تكون إلا بالكسب الحلال والاستعانة بذي الجلال. وأمّا الأولى فهي أشبه ما تكون بـ«مجاهدة الكشف والاطّلاع»،[٧٧] فإذا استقام لنا هذا التخريج أمكن أن نرى في المرويّ من كلام مورداً من أبرز موارد الاستلهام التي قد يكون مَتَحَ منها ابن خلدون وغيره، إلى جانب كونه مصدراً مهمًّا من مصادر صوفية المشرق.

وإنما وقفنا عند هؤلاء الأعلام الثلاثة، وحلّلنا نماذج من أخبارهم، لأنّهم من مشاهير زهّاد القيروان ومتصوّفتهم من جهة، ولأنّ المرويّ من أخبارهم يكشف عن مقدار إسهام القيروان في رفد حركة التصوّف بأعلام كبار طبعوا بسِيَرهم الحياة الصوفية بإفريقية عموما، فكانوا بأقوالهم وأفعالهم نماذج اقتداء وكانوا بسلوكهم وأخلاقهم مثالا يُحتذى، وبذلك أسهموا في نشر التصوّف في القيروان وتوسيع نطاقه ليشمل إفريقية والمغرب، بل إنّ تأثيرهم امتدّ إلى المشرق،[٧٨] على أنّ هذا الإسهام عند هؤلاء الأعلام يطغى عليه الجانب العملي السلوكي من التصوّف باعتباره تجربة تُعاش وفكرة تُمارس وطريقة في الحياة تُنتهج ومذهبا في العيش يُتّبع، وإن كنّا لا نعدم في أخبارهم لوامع بادية ولوائح دالّة وبوارق كاشفة عن أنّهم قد بلغوا في طريق التصوّف مقامات عالية ونهلوا من مذاقات التصوف مشارب صافية، غير أنّهم لم ينصرفوا إلى تدوينها، ولم يقبلوا على شرحها، فلم يبرز منحاهم الفكري الصوفي على نحو واضح المعالم بيّن القسمات، فكان تصوّفهم إلى السلوك العملي أقرب منه إلى التفكير النظري والتعبير عن الذوق القلبي.

والحقّ أنّ القيروان كانت تعُجّ بأمثال هؤلاء ممّن يضيق النطاق عن الوقوف المطوّل مع أخبارهم التي حفظت لنا نماذج من أقوالهم وفِعالهم وأنماطا من سلوكهم وخصالهم، ومن هؤلاء عبد الخالق القتات (تـ ٢١٠ هـ / ٨٢٥ م)[٧٩] وقد كان معاصرا لشقران بن علي، عرف منذ حداثة سنّه بالانقطاع للعبادة والانقباض عن السلطان، فقد رفض عطايا الأمير إبراهيم بن الأغلب، رغم أنه

كان شديد الفقر دائم الخصاصة، وقد ذاع صيته حتى بلغ المشرق فقال فيه سهل بن يونس أحد صلحاء مصر: «لو أنّ عبد الخالق في بني إسرائيل لصوّروه في كنائسهم»[٨٠].

ومن هؤلاء أبو عقال بن غلبون (ت ٢٩١ هـ / ٩٠٤ م) [٨١]، وقد «نشأ بالقيروان في رفاهية عظيمة، لأنّه كان من بني الأغلب ملوك إفريقية، فكان شديد المجون، لم يكن في زمانه أشدّ مجونا منه، إلى أن تاب وارعوى، وتجرّد من الدنيا، وزهد فيما يفنى، ثمّ جدّ واجتهد، حتى كان من كبار العبّاد وأفاضل الزهّاد»[٨٢]، ثمّ رحل «من القيروان إلى المشرق(...) وكانت له هناك رياضات وسياحات ثمّ لازم الحرم إلى أن مات»[٨٣]. فهذا يدلّ على أنّه عاش تجربة صوفيّة عميقة وتمرّس برياضاتها ومجاهداتها واجتنى من ثمرات سياحاتها وارتقى في مدارجها حتى صار من العارفين، إذ يُروى أنّ أخته ألحّت عليه بالرسُل والمكاتبات ترجوه أن يرجع إلى القيروان، فقال لأحد رسُلِها: «قل لها: ما كنت لأدَعَ بلدا عرفت الله فيه وأمضي إلى بلد عصيت الله فيه»[٨٤].

وممّا تميّز به ابن غلبون أنّه ضمّن شعره بعض ملامح تجربته الروحية، فممّا يُروى أنّه قاله عند توبته: (من السريع)

أَبْصَرَ بِالْقَلْبِ سَبِيلَ الرَّشَدْ

فَبَايَنَ الأَهْلَ مَعًا والوَلَدْ

وجَدَّ في السَّيْرِ إلى ربِّهِ

مُشَمِّرًا يَطْلُبُ مُلْكَ الأَبَدْ

قَدْ صَارَتِ الدنْيَا بِأَقْطَارِهَا

عَلَيْهِ كَالسِّجْنِ فَمِنْهَا شَرَدْ[٨٥]

والمظنون عندنا أنّ هذه الأبيات قد قيلت في طور لاحِقٍ، لأنّها تتضمّن من العبارات والمفاهيم الصوفية ما يتجاوز نطاق مقام التوبة الذي هو بداية الطريق، فمن ذلك الإشارة إلى البصيرة القلبية في قوله «أبصر بالقلب»، وإلى التجربة الصوفية برمّتها باعتبارها سيرا في الطريق إلى الله في قوله: «وجدّ في السير إلى ربّه» والشعور بأنّ الدنيا على رحابتها واتّساعها سجن للروح، تحول بينها وبين تحقيق أقصى غايات القرب من الجناب الإلهي، وهو ما لا يكون إلا بالموت، وما أبعد هذا المعنى الذي توحي به العبارة عن أجواء البدايات، وما أقربه من لطائف النهايات!

فهذه مجرّد نماذج دالة على أنّ أهل القيروان كانوا قديمي عهد بالتصوف، يدّعمها ما ذُكِر في ترجمة أبي سليمان ربيع بن عبد الله القيرواني (ت ٢٩٩ هـ / ٩١١ م) من نعته بـ «الصوفي» وتلقيبه بـ«سيد الوقت»[٨٦] وهو لقب قد خُصّ به القطب الصوفي[٨٧]، ومن ذلك إطلاق الدبّاغ اسم «البدل» على يزيد بن رباح اللخمي[٨٨].

لقد استبان لنا أنّ التجارب الزهديّة والروحيّة لعباد القيروان قد تجاوزت إطار إفريقية ليذيع صيتها مشرقا ومغربا، ولتصبح بدورها نماذج تُحتذى وأمثلة تُحاكى وأسوة حسنة يُقتدى بها.

وقد رافقت حركة الزهد التي عرفتها القيروان حركة دائبة لمجالس الذكر والسماع التي كان يُرتّل فيها القرآن، وتُتلى فيها أحاديث الوعظ والإرشاد، وتُنشد فيها أشعار الرقائق،

فأسهم ذلك في تجذير حياة الزهد والتعبّد وتعميق الاتجاه الروحي وإشاعته بين الناس، فكان النزوع إلى تجاوز ظاهر الشعائر التعبدية إلى ما تتضمّنه من ثمرات وجدانيّة راقية و«تمثّلات روحية عالية»[٨٩]. وساعدت على ذلك مساجد القيروان السبعة،[٩٠] ومنها «مسجد السبت» و«مسجد الخميس» على وجه الخصوص، كما يذكر ابن الدباغ. وإنما سمي بـ«مسجد السبت» «لأنّهم كانوا يقرؤون فيه الرقائق يوم السبت...، ويحضره أولياء الله والصالحون والعلماء كأبي بكر اللبّاد (تـ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م)، ويبقى أثر الوعظ فيهم إلى السبت الآتي»،[٩١]وكان المتعبّدون والصالحون «يحضرونه بالوقار والسكينة والخشوع وغُزر الدمعة وكثرة الصدقة والمعروف، وكانوا يقولون فيه أشعار أبي معدان[٩٢]في الزهد والمواعظ وأهوال يوم القيامة، وصفات أولياء الله تعالى ويركّبون عليها أعمالها،[٩٣]على طريق الحزن والخوف، وكان المتعبّدون والصالحون إذا سمعوها استراحوا إليها بقلوبهم، وانشرحت نفوسهم، وانصرفوا منه وهم محزونون نادمون»[٩٤].

وهكذا برز مسار جديد للحياة الروحية في القيروان أضحى فيه التصوف تجربة روحيّة قوامها بناء الشخصيّة الصوفيّة والوصول بها إلى أقصى نهايات المعراج الروحي وأبعد غاياته. ولعلّه من المفيد أن نشير إلى أنّ بعض المتصوّفة القيروانيين الأوائل قد اهتمّوا بتصوير تجاربهم الروحية شعرا، ومثال ذلك هذه الأبيات التي قالها أبو عبد الله محمد بن أبي سهل الصوفي في الحبّ الإلهي وفيها يتجلّى تأثّره بشعر الحلاج واقتباسه منه: (من البسيط)

يَا مَنْ أَذَابَ فُؤَادِي فِي مَحَبَّتِهِ
وَأَضْرَمَ النَّارَ فِي قَلْبِي وَأَحْشَائِي

مَا إِنْ ذَكَرْتُكَ إِلا كُنْتَ فِي كَبِدِي
بِمَوْضِعِ المَاءِ مِنْ قَلْبِي وَأَحْشَائِي

وَلا ذَكَرْتُكَ فِي قَوْمٍ أُسَرُّ بِهِمْ
إِلا وَجَدْتُ لَهِيبًا بَيْنَ أَحْشَائِي

وَلا نَعِمْتُ بِشُرْبِ المَاءِ مِنْ عَطَشٍ
إِلا وَجَدْتُ خَيَالاً مِنْكَ فِي الْمَاءِ[٩٥]

٢- من معالم التنظير:

لئن كان الغالب على الخطاب الصوفي القيرواني إيثار التجربة الروحية وبيان أثرها في توليد المعرفة الصوفية وتلقي الحقائق الإلهية، وهو منهج قوامه التفاعل بين التجربة التعبدية وإطالة الفكرة التأملية في العبارة القرآنية، ابتغاء الوصول إلى دلالاتها الإشارية ومعانيها الروحية، فكلّما تعمّقت التجربة اتّسعت دائرة الفهم، واغتنت المعرفة اللّدنية، وظهر ذلك في كتب التراجم في شكل شذرات من أقوال الصوفيّة وأدعيتهم ومواعظهم، فإنّ ذلك لا يعني غيابا للإسهام النظري القيرواني في الفكر الصوفي، فقد ظهر في القيروان عبد الرحمن الصقلّي القيرواني (تـ بعد ٣٨٢ هـ / ٩٩٢ م) [٩٦] وكان غزير التأليف الصوفي قياسا إلى ما كتبه القيروانيون، وأهمّ آثاره ذات الطابع التنظيري «**كتاب الدلالة على الله وآداب الدعاء إليه**»،[٩٧] وهو مجموع خطابات مباشرة توجّه بها إلى المريدين وطالبي

الحق وسالكي الطريق يوضّح فيها بأسلوبه الخاص مفاهيم أساسية متّصلة بالولاية والمعرفة الذوقية الصوفية من خلال مرجعيات متنوّعة لا تخلو من أبعاد حجاجية ومقاصد تعليميّة وغايات إصلاحيّة نقديّة [٩٨] وكتاب «**الأنوار في علم الأسرار ومقامات الأبرار**» قال عنه الدبّاغ «أتى فيه بأنواع من المعارف وأسرار التصوّف ما أرْبَى فيه على غيره، وفيه المعاني الجليلة بأبدع عبارة وألطف إشارة»[٩٩].

ولم يكن هذا الكتاب ذا نزعة تنظيرية خالصة، وإنّما هو مزيج من الآراء الصوفية والمواعظ الروحيّة، ويمكن أن نعتبر الصقلّي ممّن أسهموا بحظّ وافر في صياغة الخطاب الصوفي الإسلامي الذي بدأت تتشكل مواضيعه وتتضح قضاياه، فقد كانت عبارة الأنوار محوريّة في كتابه، وهي التي ستتطوّر لاحقا مع الغزالي (تـ ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) في **مشكاة الأنوار** [١٠٠] والسهروردي (تـ ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) في **هياكل النور**[١٠١] وابن سبعين (تـ ٦٦٩ هـ / ١٢٧٠ م) في **الرسالة النورية**[١٠٢] والجيلي (تـ ٨٠٥ هـ / ١٤٢٨) **في الإسفار عن رسالة الأنوار**[١٠٣].

وقد برز في آخر القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي ابن الدباغ القيرواني (تـ٦٩٩ هـ / ١٢٩٩ م) فألّف بالإضافة إلى التراجم التي وضعها لمتصوفة القيروان كتابا ذا طابع تنظيري، عنوانه: **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب،**[١٠٤] محّضه للحديث عن الحبّ الإلهي في علاقته بأحوال الصوفية ومقاماتهم ومعارفهم ومواجدهم، وكان له عظيم الأثر في كتاب **روضة التعريف بالحب الشريف**[١٠٥] لابن الخطيب (تـ ٧٧٦ هـ / ١٢٧٧م)

ولم ينل كتاب الدبّاغ هذا - في رأينا - من عناية الدارسين ما هو به جدير، ففيما عدا بعض الإشارات التي تذكر عَرَضًا لا غَرَضًا،[١٠٦] لم نعثر على دراسة شاملة معمّقة لهذا الكتاب، ولمّا كان نطاق هذا المقال يضيق عنها، فإنّنا سنقتصر على الإلماع إلى بعض ما رأيناه فيها من معالم الطرافة وملامح الإضافة في مجال البحث النظري في التصوّف ممّا نعدّه إسهاما ذا بال في إغناء التصوف الإسلامي، كان الفضل فيه لأحد أعلام المتصوّفة في القيروان على سبيل التمثيل والتقريب لا الإحاطة والاستيعاب.

فممّا يلفت النظر في هذا الكتاب أنه - على قصره واقتضابه - عالج قضايا التصوّف معظمها لم يكد يغادر منها شيئًا، إنّه كتاب في غاية الإيجاز والاكتناز، قد صِيغ في خطاب ذي كثافة دلاليّة ملحوظة، فلئن كان موضوعه هو المحبّة، فإنّ هذه المحبة أضحت مفهوما جامعا، هو من الرحابة بحيث وسع الطريق الصوفي بمجاهداته ومقاماته ونهاياته، وقد كان ابن الدبّاغ واعيا لهذه الرؤية التي تختصر التصوّف في المحبة، ولذلك سعى إلى الاستدلال عليها في ثنايا كتابه. فمن ذلك قوله: «اعلم أنّ المحبّة هي أصل جميع المقامات والأحوال، إذ المقامات كلّها مندرجة تحتها، فهي إمّا وسيلة إليها، وإمّا ثمرة من ثمراتها، كالإرادة والشوق والخوف والرجاء والزهد والصبر والتوحيد والمعرفة»،[١٠٧] فالمحبّة بهذا الاعتبار هي قطب التجربة الصوفيّة ومدارها، وهي الغاية

التي تجري إليها، وهي قصارى المطلوب ومنتهى المرغوب، فإذا كان الطريق الصوفي مقامات متصاعدة ومَرَاقي متفاوتة، هي «منازل السائرين إلى الحق المبين» ينالونها على مقدار الاجتهاد ومدى الارتياض، تتخلّلها أحوال متباينة هي نفحات إلهية وواردات ربانية، ومن ثمّ كانت المقامات مكاسب والأحوال مواهب، فإنّ المحبّة تختصره، إذ لا تعدو المقامات والأحوال - على كثرتها وتنوّعها - أن تكون وسيلة تفضي إليها، فمقام التوبة مثلا وهو أوّل مقامات التصوف - هو الجسر الضروري الذي يلزم السالك عبوره للدخول في التصوف، ومن ثمّ السير في الطريق الصوفي بثبات وتدريج إلى حين بلوغ المحبة فهي غاية المأمول، فإذا عرف المحبة ذوقا ووجدانا، فإنّ ما يعتريه من أحوال متنوعة كالشوق والخوف والرجاء، إنّما هو من ثمرات المحبّة. فما من شيء في التصوّف إلا وهو إمّا مقدّمة من مقدّماتها وإما نتيجة من نتائجها، ومن ثمّ موقعها المركزي من التصوف، وهذا أمر تُغوفل عنه!

ولما كانت هذه الفكرة غامضة تحتاج إلى مزيد بيان فقد عمد إلى توضيحها بقوله: «ومن الدليل على أنّ المحبة مشتملة على جميع المقامات والأحوال أنّ الإنسان لا يحبّ محبوبا إلاّ بعد العلم بكمال ذلك المحبوب، ثم يتأكّد هذا العلم عنده فيكون معرفة، فتنبعث عن ذلك الإرادة ثمّ الشوق إلى جمال هذه الذات، ثمّ يلزم عن المحبة الصبر على شدة الطلب، وينبعث له في أثناء ذلك خوف الحجاب ورجاء القرب والوصال، ثمّ تثمر المحبّة الرضى بجميع مراد المحبوب، والزهد فيما سواه، واعتقاد وحدانيته، أعني انفراده بصفات الكمال، فإنّ ما سواه عدم محض، وإسناد الأمور كلّها إليه بالتفويض له والتوكّل عليه. وأما الأحوال التابعة للمحبّة، فهي مثل الأنس والبسط والقبض والمراقبة والهيبة والفناء والبقاء والمشاهدة وسائر الأحوال، فإنها كلّها مرادة له، سواء كانت سابقة أو لاحقة».[١٠٨] فالقول باشتمال المحبّة على جميع المقامات والأحوال هو الأطروحة التي سخّر ابن الدبّاغ كتابه للدفاع عنها والاستدلال على صحّتها والبرهنة على وجاهتها، وفي هذا الشاهد الذي أوردنا ضرب من الاستدلال السببي التلازمي قائم على إيراد سلسلة من الأسباب المترابطة والنتائج المتوالدة، فالنتيجة تترتّب على السبب، ثم تستحيل النتيجة نفسها إلى سبب لنتيجة أخرى، في علاقة تلازمية ومنطق سببي تراتبي تعاقبي: فالعلم بكمال المحبوب هو السبب الباعث على حبّه، حتّى إذا تأكّد ذلك العلم ورسخ صار معرفة، وعندئذ تورث تلك المعرفة توقا إلى المحبوب، وينبعث عنها شوق إلى جماله، ومن ثمّ يشتدّ الطلب لقربه ولقائه ووصاله، فـ«من تفكّر في بدائع جماله وكماله طارت نفسه محبّة له وشوقا إليه»،[١٠٩] ومن لوازم الحرص على الطلب الصبر على شدّته، لأنّ وصله ليس ميسورا متاحا، وهكذا يكون حال المحبّ متوتّرا بين الطمع في الوصال والرجاء في القرب من جهة، وخوف الحجاب وخشية البعاد من جهة أخرى، فإذا اجتهد المحبّ في محبّته وتشمّر لها وتفانى في مرضاة محبوبه ارتقى عندئذ في معارج الحبّ صُعُدا، فتجاوز تلك الأحوال المتقلّبة بين الخوف والرجاء إلى

سكون النفس وقرارها، وذاك مقام الرضى وهو يعني التماهي بين إرادة المحب وإرادة المحبوب، فالمحبّ الحقّ دائم الرضى بمراد محبوبه، دائم الزهد فيما سواه، كيف لا وهو معتقد وحدانيته ؟ أي انفراده بصفات الكمال. وهكذا يستشعر أنّ ما سوى المحبوب عدم محض، لا بمعنى إنكار الأشياء في الخارج وجحود العيان الظاهر، وإنّما باعتبار ما سوى المحبوب لا قيام له بذاته، إذ لا وجود له إلا بمولاه، ولا بقاء له إلا بإمداده، فإذا رسخت هذه المعاني التوحيدية في أعماق القلب وقرارة النفس وصميم الوجدان نتج عنها بالضرورة تفويض الأمر إليه والتوكّل في كل شيء عليه.

أما الأحوال فهي من لوازم المحبّة، ذلك أنّ حال المحبّ مع المحبوب يتردّد بين أنس يحمل على البسط وقبض يحمل على الهيبة، وفناء في المحبوب وبقاء به ومشاهدة لأنوار جماله وما ينشأ عنها من طرب روحاني وابتهاج قدسي[١١٠] تضيق العبارة عنه لدقة معناه عن الأفهام، واعتياصه عن الأذهان، وتعذر شرحه إلا رمزا وتلويحا، وما ذاك إلا لأنّ «المحبّة ألطف الأشياء، فإذا كُسيت الألفاظ والحروف - وهما من عالم الحس الكثيف - فقد كثفت لذلك وخرجت عن موضعها من اللطافة الذاتية لها»[١١١].

ولعلّنا لا نبالغ إن زعمنا أن ابن الدباغ من أبرع من وضّح العلاقة الجدلية بين المعرفة والمحبة، حيث بيّن في صدر الباب الأوّل من كتابه وعنوانه: «في الطريق الموصلة للنفوس الزكية إلى المحبة الحقيقية» أنّ أجلّ ما في الوجود السعادة ولا يُتوصّل إليها إلا بمحبّة الله بكلّ القلب، ذلك أنّه «لا يُوصل إلى كل محبة إلا المعرفة بكمال المحبوب وجماله»،[١١٢] فمن لا يعرف لا يحب»، وكلّما كان المحبوب في نهاية الأوصاف الجميلة، وحصلت المعرفة التامّة بتلك الأوصاف على حقيقتها ظهرت المحبّة على الذات العارفة عقيب ذلك ظهورا لازما، فالمحبة إذن ثمرة المعرفة والمعرفة علّة المحبّة وسببها، فهي متقدّمة على المحبّة بالسبب، والمحبة متقدّمة عليها بالشرف، من حيث إنّها مقصودها.[١١٣] هكذا يبيّن لنا ابن الدباغ بدقّة متناهية هذه العلاقة السببية التلازمية بين المعرفة والمحبّة، ذلك أنّ المعرفة بكمال المحبوب هي الباعث على محبّته، ولئن كانت تلك المعرفة علّة للمحبة وسببا، فلا يعني ذلك أنّها متقدّمة عليها مطلقا، بل إنّ المحبّة هي المتقدّمة، لأنّها أشرف منها الغاية التي تجري إليها. ومن ثمّ فإنّ كل محبّ هو عارف بالضرورة، وليس كلّ عارف محبّا، ولا سيما في ابتداء المعرفة، أمّا إذا حصلت المعرفة على الكمال فحينئذ يكون المحبّ هو نفس العارف والعارف هو عين المحبّ، دونما تراتب، ذلك أنّ المعرفة إذا تأكّدت أثمرت المحبّة، وإذا تأكّدت المحبّة تجلّت للمحبّ أوصاف حبيبه، وبدوام المحبّة يدوم التجلّي، وبدوامه تدوم المحبّة، وعند ذلك تتّحد محبّة العارف ومعرفة المحبّ، ويصير كلّ واحد من هذين المقامين مولّدا للآخر على التعاقب[١١٤].

ولعل من أطرف ما تميّز به بحث ابن الدباغ في المحبّة، ممّا قد لا نجده متواترا عند من اشتغلوا

بالحبّ من المتصوّفة، أنّه يتّخذ من الحبّ الإنساني مَرْقَاةً إلى الحبّ الإلهي عندما يقول: « اعلم أنّ النفس إذا أدركت جمال نفس إنسانية مناسبة لها إدراكا عريّا من العلل والعوارض يحصل لها من الابتهاج واللذّة بجمال ما أدركت ما يُزيل عنها كثيرا من حب الشهوات البدنية التي كانت قبل مألوفة لها، حتّى إنّها إذا أمعنت في ذلك تنصرف عن عشق بدنها الذي كانت تحبّه وتعشقه بطبعها، ولهذا نجد العاشق يسلبه عشقه للكمال عن لذة المطعم والمشرب والنوم، وهي من الأمور الضرورية للجسم، بل يحصل للنفس من الطرب والسرور بما هي فيه من اللذّة الروحانية ما يشغلها عن الشعور بما فاتها من اللذات الخسيسة»[115]، فالباعث على الحب الإنساني هو جمال المحبوب وهو في أصله إدراك حسي مثيره العيان وقوامه الشعور بحسن التناسب في الأعضاء والتلاؤم في الأشكال، ثم لا يلبث أن يكون انجذابا قلبيا وانسجاما نفسيا، فإن صار كذلك أورث في نفس المحبّ «ابتهاجا» و«لذّة» بما أدرك من الجمال، وهي لذّة أبعد ما تكون عن الحسّ، بدليل أنّها تنسي المحبّ لذة الشهوات البدنية. فإذا تمكّن العشق من قلبه أعرض عن لذّة المطعم والمشرب والنوم، رغم أنّها من الأمور الضرورية للجسم. وهكذا يبدأ المحبّ في الارتقاء من اللذّة الحسية إلى اللذّة المعنوية، فإذا به لا يلتفت إلا إليها، ولا يُقْبل إلا عليها، لما يحصل لنفسه بسببها من الطرب والسرور. فالحبّ الإنساني الراقي أو بعبارة ابن الدباغ « العَرِيّ من العلل والعوارض »، هو مدخل للحبّ الإلهي، لأنّ باعثه شعور مرهف بالجمال، وثمرته لذّة معنوية تتعالى على مطالب الحس وشواغل الجسد. ومن ثمّ يبدأ العروج إلى حبّ «اللذّات الروحانية» وينتقل المحبّ من حبّ الجمال في الصفات الجسمانية إلى حبّ «الصفات المعنوية»، فتتبرّم النفس بما كانت فيه من قبل من تعلّق بـ«اللذات الخسيسة»، لذّات المطعم والمشرب والمنكح، وتهفو إلى نيل كمالها الخاص بها، حتى إذا بلغت هذا الحدّ، تجمّعت متفرّقاتها وتألّفت قواها وتضافر إدراكها الذي كان قبل هذا موزّعا على تحصيل لذات المحسوسات، فتصير بعد الشتات همّها همّا واحدا، وهو الإقبال بكل الهمّة على حبّ المعنى الأشرف والقرب من العالم الأقدس».[116] «وعندئذ تتسلّط عليه دواعي الشوق إلى استكمال وصال هذه النفس المعشوقة والاتّحاد بها، إذ وصال الأرواح اتّحادها الذي معناه قرب المناسبة بين النفسين حتى لا يخطر للعاشق أنّ ذاته شيء غير ذات محبوبه، بل يعتقد أنّه هو، وبحصول هذا الاتّحاد يزول معنى الفراق الذي هو عذاب النفوس، فالفُرْقة عذاب لا سيما فراق المُشَاكِل وكلّما هاج الشوق انزعج القلب إلى كمال الوصال»[117]. هكذا بيّن لنا ابن الدباغ أنّ الحبّ الإنساني يمكن أن يكون منطلقا صالحا للسلوك الصوفي والوصول من خلاله إلى أرقى معارج الحبّ الإلهي وهو الفناء في الألوهية والاتحاد بها.

ومما يتّصل بهذا السياق الطريف في هذا الأثر الفريد إدراج ابن الدباغ « محبّة الصورة » ضمن مسار ترقّ وعروج إلى المحبوب الأسمى، فالمحبة عنده عميقة التأثير في النفوس تورثها من الرقة والصفاء ما به تصلح أن تكون سببا لتحصيل السعادة الأبدية وأفُقا لشروق الأنوار الربانية،

ولكنّ الواقع يشهد أنّ كثيرا ممّن تعرّض للمحبّة وقف منها على محبّة حسن الصورة البشرية، ولم يتمكّن من الانتقال من عوارض الجسوم حتىّ وافته المنيّة، وبذلك لم يحصل من المحبّة إلا على حبّ الصوَر والأجسام ووقفوا معها، ولم يكن لهم ترَقٍّ إلى سواها، وقد عزا الدباغ ذلك القصور إلى «ضعف آلة السلوك»[118]. وليس ذلك بقادح في المحبّة لأنّها تؤدّي بالفطن اللبيب إلى نيل السعادة وذلك شيء فيها بالذات، كيف لا وهي «تصفّي جوهر النفس، فيحصل لها بذلك الصفاء التناسب للجواهر الروحانية، فإذا حُوذِيَ بها شطر المحبوب، انطبع فيها كالمرآة الصقيلة إذا حوذي بها الصورة أيّ صورة كانت. فمن كان مطلوبه الجانب الأعلى، انصرفت همّته إليه، واستقبل شطره. ولا شكّ في أنّ النفوس إذا رسخ فيها حبّ المحسوسات حتى أفسد جملة جوهرها، لم يبق فيها مطمع للتوجّه من هذا الطريق، لكن لها طرق أخرى من طرق أهل الرياضة، فمنها تتوصّل إن سبقت لها سابقة خير. وإنّما تسلك طريق المحبّة النفوس المتيقّظة القوية الإدراك بطبعها، فإنّ هذه لا يرسخ فيها حبّ المحسوسات رسوخها في النفس الضعيفة أو الجبانة. ولم يزل أئمة الصوفية يتفرّسون في السالك إلى الله تعالى، فإن علموه نازِلَ الهمّة كليل الخاطر أشغلوه بظواهر العبادة من الصوم والصلاة، فإن كان أنهض من ذلك قليلا ألزموه الفراغ والخلوة والذكر، ولا يبيحون طريق المحبة إلا لمن تحقّقوه زكيّ النفس نافذ الخاطر عالي الهمّة، ويزجرون عنها من لم يتّصف بهذه الصفة، بل يحذّرونه منها صيانة بها (كذا) عن غير أهلها»[119].

هكذا يستبين لنا أن ابن الدبّاغ القيرواني قد جعل من كتابه وصفا لـ «طريق السلوك بالمحبّة إلى الجناب الأعلى وكيفية الوصول بها إلى حضرة قدس الولاء»،[120] وهو يقرّ بوجود طرق أخرى متعدّدة من طرق أهل الرياضة يعتبرها بعيدة، وهي إلى بعدها «كثيرة الآفات والقواطع وقلّما تصفو الأعمال فيها من الشوائب والموانع»،[121] وهو يعتقد أنّها رغم ذلك قد خُلقت لأصناف من الخلق قد يُسّروا لها ويُسّرت لهم، لا يصلح بهم سواها، ولكنّه يرى المحبّة أفضل الطرق، ويعلّل ذلك بأنّها «في غاية القرب بحيث يمكن الوصول بها في نفس واحد»،[122]وأنّ «الآلات المستعملة فيها والوسائط الموصلة إليها أمور روحانية لطيفة جدا شديدة النفوذ والقوة والقهر والاستيلاء»، فلا غرابة بعد ذلك أن يعدها «طريق الخواص بل خاص الخاص».[123] فهي بهذا الاعتبار طريق الصفوة من المتصوّفة والنخبة من أكابر الأولياء وخاصة الأصفياء!

وفي الكتاب نزوع إلى التنظير لوحدة وجود إشراقية[124] يتعاود في غير موضع[125] ممّا يدلّ على أنّ هذا المبحث يقع في صلب مشاغل ابن الدبّاغ وفي طليعة اهتماماته. ولئن كان هذا الضرب من الوحدة قد سبق إليه الغزالي[126] والسهروردي[127] وغيرهما من أقطاب التصوّف فإنّ ما تميز به ابن الدبّاغ هو صبغ هذه الوحدة الإشراقية النورانية بصبغة المحبّة الإلهية التي هي القطب الذي تدور عليه مباحث الكتاب كلّها. وفي هذا السياق يوظّف ابن الدباغ آية النور ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ

كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾[١٢٨] ويؤوّلها تأويلا طريفا يتلاءم مع تصوّره للمحبّة من جهة، ومع مذهبه في الوحدة النورانية من جهة أخرى، حيث يقول: فالحقّ هو نور السماوات والأرض لا مثل له ولا ندّ، لأنّ الكلّ منه وعنه، ومثال الذوات العارفة الذين هم الملائكة المقرّبون المصباح والسراج، لأنّها منيرة مستنيرة. ومثال النفس الإنسانية العارفة الزجاجة لصفائها وقبولها النور من غيرها. ومثال الأجسام الآدمية المعتدلة المشكاة لانعكاس النور عليها. والمحبّة هي الدهن الذي تُوقَد به هذه السُّرُجُ كلّها، وهو مستخرج من الشجرة المباركة التي هي شجرة المعرفة، التي لا شرقية ولا غربية، لتنزّهها عن الجهات، إذ معروفها لا في جهة. وهذا الزيت هو صفو ثمرتها الذي يكاد من شدّة صفائه يضيء ولو لم تمسسه نار. معناه أنّه ينير ولو لم يستمدّ النور من غيره، فإذا أشرق عليه نور القدس كان نورا على نور. واعلم أنّ هذه الأنوار التي هي سُرُجُ العالم النوراني، وإن كان بعضها مستمدًّا نوره من بعض، فكلّها مفتقرة في نورها إلى نور الحق تعالى، الذي هو نور الأنوار. ولما كانت النفوس الإنسانية إليها ينتهي النور الذي يشوبه المحبة، إذ المحبّة - كما قلناه - من صفات الذوات العارفة، لم يتّصف لذلك بالمحبّة جماد ولا موات ولا ذو نور عارض».[١٢٩] فهذه كما نرى قراءة تأويليّة صوفيّة إشراقيّة إشاريّة لآية النور في ضوء وحدة وجود نورانية، ترى الله هو الوجود الحق، وما سواه لا قوام له بنفسه، بل هو شديد الافتقار إليه، «لأنّ الكلّ منه وعنه»، وهو «نور الأنوار»، وسائر الأنوار - وإن استمدّ بعضها نوره من بعض - فإنها جميعا مفتقرة إليه. وقد سبق إلى مثل هذه المعاني السهروردي والغزالي - كما ذكرنا آنفا - ولكنّ ابن الدبّاغ يجعل للمحبّة مقاما سنيًّا في نظام الوجود، الذي هو نظام نوراني، فهي بمثابة الدهن الذي تُوقَدُ به سُرُجُ الأنوار كلّها، فلولا المحبّة إذن ما كان نور أصلا. فهل نُبْعِد إن زعمنا أنّ ابن الدباغ يرى الوجود بأسره تجلّيا للمحبّة التي خلعها الله على الموجودات جميعا، ولكنّ الإنسان وحده من بين الموجودات هو الذي خُلِق فيه الاستعداد للاتّصاف بها إذا ارتقى إلى رتبة العارفين.

ومن أطرف ما عثرنا عليه في هذا الكتاب حديث لابن الدباغ عن مقام من مقامات التصوّف سماه مقام الحرية ويتميّز هذا المقام بأنّه يقع في أعلى درجات المعراج الصوفي من جهة، وأنّه يحجب كثيرا من المقامات والأحوال من جهة أخرى، فلا يزال السالك يترقّى في سيّره إلى الله على الدوام، وكلّما ترقى في مدارج السلوك تطوّر في مراتب الكمال، و«كلّما أدرك حالة جليلة استعدّ بحصولها إلى منازلة ما هو أكمل منها»،[١٣٠] «ثمّ لا يزال كذلك حتى يصل على حالة الدهش، فعندما تذهل النفس عن عالم الحسّ، بل عن عالمها الخاص بها، وهو بدنها وقواها، وتصير علوية، ليس لها همّة إلا في الصعود والارتقاء والرفض لما سوى المحبوب، وهو مقام الحرية، فإنّ معنى الحرّ من لا يسترقّه شيء من الأكوان

وأعراضها، بل لا يسترقّه شيء غير محبوبه، فهو بالإضافة إلى الأكوان حرّ، وبالإضافة إلى المحبوب عبد، إذ العبد المحبّ هو الفقير مطلقا، والمحبوب هو الغني مطلقا»[131]. فمقام الحرّية إذن لا يعني كما قد يتبادر إلى الأذهان إطلاق العنان للعارف كي يفعل ما يشاء، بعد أن صار قريبا من الجناب الإلهي، وإنما يعني التحرّر من الأكوان والانفكاك عن العوالم والانغماس في جمال المحبوب الأسمى والإعراض عما سواه. «وعند البلوغ إلى هذا الحدّ من التجرّد يذهب كثير من المقامات والأحوال، وإن كانت قبل هذا شرطا في السلوك إلى المحبوب فتصير حجابا، كالشوق الذي معناه حركة القلب إلى نيل مطلوبه، لأنّه إذا بلغ المحبّ إلى الكشف والعيان ذهب شوقه، كما قيل: (من الوافر)

وَلاَ مَعْنى لِشَكْوَى الشَّوْقِ يَوْمَا
إِلَى مَنْ لا يَزُولُ عَنِ الْعِيَانِ

(...) وعند الوصول إلى هذا الحدّ من التجريد، تغلب صورة المحبّة على المحبّ، فتصفّي ذاته من الشوائب العرضية، فإذا كمل صفاؤها يصير مرآة نورية مهيّأة لما يَرِدُ عليها من محبوبها من الصور الجميلة، فيلاحظها بعين الكمال اللائق بكمال المحبوب، ويتنعّم بجميعها، لأنّه يراها واحدة وإن تكثّرت في الخارج، نظرا إلى صدورها من ذات واحدة، لا نظرا إلى ذواتها في أنفسها»[132].

ومن الواضح أنّ مقام الحرية هذا هو أقصى نهايات حال الفناء أي الاتّحاد المفضي إلى وحدة الوجود، باعتبارها ذروة تجربة صوفية ذوقية، تنتهي باستشعار الوحدة في الكثرة لصدورها من ذات واحدة،[133] غير أنّ الطرافة في هذه الوحدة أنّها عند ابن الدبّاغ دائمة الاصطباغ بالمحبّة فعلا وانفعالا، فهي تهيمن على المحبّ المتجرّد الواصل، فتصفّي ذاته، فيستحيل إلى مرآة نورانية، وكما تعكس المرآة الصور التي تقابلها فكذلك المحبّ يصبح لفرط صفائه مستعدّا لتلقّي التجلّيات الإلهية والتنعّم بها.

خاتمة:

لعله قد استبان لنا - بعد هذه الإشارات العابرة والتنبيهات الخاطفة - بعض معالم الإسهام القيرواني في المجال الصوفي، سواء من حيث رفد الحركة الصوفية بنماذج سلوكية، كان لها عظيم الأثر في نشر التصوف وعطف القلوب على قيمه، أو من حيث المشاركة في صوغ الخطاب الصوفي وضبط مواضيعه وبسط قضاياه، وقد رأينا ما كان لابن الدباغ القيرواني في ذلك من إسهام لا يُنْكَر وجهد لا يُجحَد.

بقي أن نشير في خاتمة هذه المقالة إلى ظاهرة لفتت نظرنا ونحن نطالع مدوّنتنا وهي أنّ زهّاد القيروان وصلحاءها - على كثرتهم - يجمع بينهم بالإضافة إلى التّقى والورع والصلاح التبحُّر في علوم الدين، فمعظمهم من الفقهاء والمحدّثين، يجمعون بين العلم والعمل، وفيما تواتر من أخبارهم نلمس لديهم شعورا مرهفا بالمسؤولية عن صلاح مجتمعهم، والتزاما أكيدا بمساعدة الضعفاء والمحتاجين، ووقوفا إلى جانب الفقراء والمحرومين. والأخبار الشاهدة على هذا المنحى في النضال الاجتماعي لديهم تكاد لا تحصى كثرة، يتجلّى فيها سعيهم الصادق إلى إنقاذ الناس من

الفقر والذلّ في الدنيا ومن العذاب في الآخرة، ممّا يدلّ على أنّ الصوفيّ بطبعه غيريّ المنزع، لا تعنيه ذاته الفرديّة ومصلحتها ونفعها، وإنّما همّه مساعدة غيره، ولا سيما الفقراء والمستضعفون وذوو الحاجة، فقد روى أبو العرب القيرواني أنّ رباح بن يزيد كان إذا سمع الخادم من جيرانه بالليل تطحن، تسوّر الجدران ليكفيها مؤونة الطحين(١٣٤)، «وكان إذا دخل الشتاء أخذ في البكاء رحمة للفقراء»،(١٣٥) وأنّ أبا خالد عبد الخالق - وهو من زهّاد القيروان - رأى رجلا من أهل البادية وقد بدا عليه أثر البؤس، فهو «يقضم الشعير كما تقضم الدواب»، فإذا به يؤثره بما حمله إلى زوجته المريضة من لحم وخبز، بعد أن نجح في إقناعها بأنّ الله يضاعف لها الأجر في الآخرة(١٣٦).

وإنّ الناظر في المدوّنة القيروانية للتراجم والطبقات ليظفر بإشارات مهمة، تُذكر عَرَضًا في سياق أخبار الزهاد والمتصوفة، تتعلّق بمظاهر من الحياة الاجتماعيّة، تبرز على وجه الخصوص الظروف القاسية التي كانوا يعيشونها، والأوضاع السياسيّة القامعة التي كانوا يعانونها، وما أكثر ما يتواتر في تلك الأخبار من مظاهر العوز والفقر والبؤس والجوع، ولذلك كانت الكرامات المرويّة عنهم «كرامات اجتماعيّة» في معظمها، بمعنى أنّها كانت متّصلة بشؤون الحياة الماديّة متعلّقة بالمعاش، مثل تكثير المال وإطعام الفقراء وجلب الغيث. وهنا تكون الكرامات ذات وظيفة اجتماعيّة تستجيب لأماني المجموعة.

ويعبّر سلوك الشخصيّة الصوفيّة القيروانية في مجتمعها من خلال الأحداث المتّصلة بها والوقائع التي تنقلها كتب الطبقات باعتبارها ومضات لافتة في سيرتها، عمّا يعتمل في دخائل المجموعة التي تنتمي إليها من آلام ومعاناة، وما تستبطنه من مخاوف وهواجس، وما تصبو إليه من آمال ومطامح.

هكذا يستبين لنا أنّ التصوّف لم يكن بمعزل عن المجتمع، وأنّ الصوفي لم يكن منقبضا عن الناس منفصلا عنهم، بل كان يحيا بين ظهرانيهم، مسكونا بهمومهم، مشغولا بمشاكلهم، يسعى جهده إلى التخفيف من معاناتهم، ومساعدتهم على سدّ حوائجهم، مُسْديا النصح لهم، منتصرا لفئة الفقراء والمستضعفين على وجه الخصوص. فكان تصوّفه انغماسا في الناس، وحملا لأعبائهم، ونهوضا بما يتقاصرون عنه، ومقاسمتهم آلامهم والاستجابة لآمالهم.

وإن اهتمامنا بمثل هؤلاء الأعلام، وعنايتنا بأخبارهم، وتمحيصنا إياها، وتأمّلنا مبانيها، وتدبّرنا معانيها، ليس لاستخلاص الدروس والعبر منها باعتبارها منبعا ثرًّا للقيم الإنسانية الخالدة وموردا للأخلاق الزكيّة العالية فحسب، وليس لإرضاء الذات والتغني بمجد الأسلاف، وإنّما باعتبارها مشْحَذَة للذهن على التفكير والنقد لاستكشاف تاريخ الذهنيات وما يطرأ على العقليات من ضروب التحوّلات. إنّ أمثال هذه النصوص من كتب التراجم والطبقات لَمَنْجم من المعطيات جمّ النفع لكل باحث يروم التوثيق والتأريخ لأعلام بلادنا وأنماط حياة أجدادنا!

الحواشي

١- عن تأسيس مدينة القيروان، انظر بالخصوص من المصادر القديمة:

- البلاذري (أبو الحسن)، **فتوح البلدان**، بيروت، دار النشر للجامعيين، ١٩٨٥، ص ص ١٥٢ - ١٥٤.
- ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق : كولان (ج. س.) وإ. ليفي- بروفنسال بيروت، ١٩٨٠،ط. ٢، ج ١، ص ص ١٩- ٢٢.
- ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، **فتوح إفريقية والأندلس**، تحقيق: الطباع (عبد الله أنيس)، بيروت، ١٩٦٤، ص ص ٢٢١-٢٥٢. ومن المراجع الحديثة يمكن الرجوع إلى:
- عبد الوهاب (حسن حسني)، **ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية**، تحقيق: المطوي (محمد العروسي)، تونس، مكتبة المنار، ١٩٧٠. (٣ أجزاء)
- TALBI (mohamed), « Al-Kairouan » in : EI2, tome IV.
- DESPOIS (Jean), « L'emplacement et les origines de Kairouan » , in : Revue Tunisienne, 1940, pp 51-55. et « Kairouan origine et évolution d' une ancienne capitale musulmane » , in: Annale de Géograraphie, Paris, 1930, pp159-177.
- TALBI (mohamed), L'emirate Aglabide, histoire politique (800 -909), Paris, Maisonneuve, 1966.
- MONCHCOURT (Charles) , Kairouan et les Chabbia (1450 – 1592), Préface de Brunchvig (R.) ,Tunis, Aloccio ;1939.

٢- انظر: **القيروان عاصمة حضارية في تاريخ المغرب الإسلامي**، (أشغال اللقاء الفكري، القيروان، ٢٠ إبريل ٢٠٠٥)، جمع النصوص وأعدّها للنشر: الهنتاتي (نجم الدين)، تونس، منشورات وحدة بحث تاريخ القيروان، ٢٠٠٦.

٣- انظر: الطرابلسي (محسن)، «الوظيفة الروحانية لمدينة القيروان»، **المجلة التونسية للدراسات الاجتماعية**، عدد ٦٠، ١٩٨٠، ص ص ١٥- ٣٥ .

٤- قال المالك في كتابه **رياض النفوس** متحدّثا عن القيروان: «هذا فضلا عن أنها بما عمرت به من علم وخير أغرت الناس بشد المطايا إليها من كل مكان مما جعلها تغص بالفقهاء والمحدثين والمتطوعين والعابدين والنساك والزاهدين»، **رياض النفوس**، ج ١، ص ١٣. وانظر: محسن التميمي، «إطار لدراسة مكانة القيروان الروحية والعلمية»، مجلة **الهداية**، عدد ١٦٢، جويلية - أوت ٢٠٠٤، ص ٧٣.

٥- **رحلة العبدري**، ص ٦٤.

٦- انظر مثلا :

- عثمان (نجوى)، **مساجد القيروان**، دمشق، دار عكرمة، ٢٠٠٠.
- LOUIS (G), Kairouan, ses mosquées, ses légendes, Sousse , 1899.

٧- انظر مثلا :

- العبيدي (محمد مختار)، **الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة**، تونس، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.
- انظر: - بن حمدة (عبد المجيد)، **ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث الهجري**، تونس، (طبع على نفقة المؤلف)، ١٩٩٧.
- سعيد (محمد)، **الحياة العلمية والثقافية بالقيروان خلال القرون الأولى للهجرة**، رسالة لنيل شهادة التعمق في البحث، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٢. (مرقونة).

٨- الدراسات المفردة لهذا الباب قليلة إذ لم يعثرنا البحث إلا على أطروحة عبيد (هشام)، **تونس وأولياؤها الصالحون في مدوّنة المناقب الصوفية**، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٦، فقد اهتمّ في الباب الثالث منها بالمدوّنة القيروانية، ص ص ١٤٤ - ٢٢٦. وثلاث مقالات تتصل بهذا الجانب مباشرة اثنتان مكتوبتان باللسان العربي والثالثة باللسان الفرنسي، انظر: - الهيلة محمد، الزاوية وآثارها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى القرن الثامن الهجري من خلل كتاب معالم الإيمان، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية**، العدد ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣، ١٩٧٥، ص ص ٩٧-١٣١.

- عبيد (هشام)، حلقة مفقودة في تاريخ التصوف بالقيروان عبد الرحمن الصقلي سيرته ومذهبه من خلال المصادر، **رحاب المعرفة**، السنة ١٠،

العدد ٥٦، سنة ٢٠٠٧. والجزء الثاني من هذا المقال بعنوان: «كتاب» الأنوار «لعبد الرحمن الصقلي وبواكير التأليف في الأدب الصوفي بإفريقية»، مجلة **رحاب المعرفة**، السنة ١٢، العدد ٦٨، مارس - إبريل، ٢٠٠٩ ص ص ٥٨ - ٧١. وقد وجدنا في أطروحة الكحلاوي (محمد)، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٩، في فصلها الأول، مبحث: بواكير الحياة الروحية بإفريقية، ص ص ٦٣ - ٧٥إشارات على غاية من الأهمية في هذا الباب.

- KERROU (M), « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », in : l'autorité des saints : perspective méditerranéenne occidentale, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Paris, Edition recherches sur les civilisations, 1998, p p 219-237.

٩ - تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨.

١٠- تحقيق: محمد العروسي المطوي والبشير البكوش، ٢ج، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.

١١- ج ١، تصحيح وتعليق: إبراهيم شبوح، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٨، ج ٢، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، القاهرة - تونس، مكتبة الخانجي والمكتبة العتيقة، ١٩٩٣.

١٢ - انظر:

KERROU (Mohamed), «Sainteté, Savoir, et Autorité dans la cité islamique de Kairouan», in : l'autorité des saints : perspective méditerranéenne occidentale, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Paris, Edition recherches sur les civilisations, 1998, p.221.

١٣- ابن خلدون، **المقدمة**، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٣، ص ص ٥٢٢ - ٥٢٤.

١٤ - من أوّل من نبّه إلى هذه الحقيقة محمد مختار العبيدي في أطروحته: **الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة**، تونس - القيروان، دار سحنون للنشر والتوزيع ومركز الدراسات الإسلامية، ١٩٩٤، ص ٧.

١٥ - بن عامر (توفيق)، **دراسات في الزهد والتصوف**، تونس - ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١، ص ص ١٥-١٦.

١٦ - المالكي، **رياض النفوس**، ج ١، ص ١٠٧.

١٧ - **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

١٨ - **المصدر نفسه**، ص ٣٠٠.

١٩ - **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

٢٠- الدباغ، **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٥٣.

٢١ - **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

٢٢- **أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص١١٨.

٢٣- **المصدر نفسه** ، ص ١٢١، وانظر أيضا: **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٥٦ .

٢٤ - انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، تقيق: تدمري (عمر عبد السلام)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٦، ج ٤، ص ص ١٦٧ - ١٦٨.

٢٥ - انظر كتابنا: **إسلام المتصوّفة**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧، ص ٨٢.

٢٦ - أبو العرب، **طبقات علماء إفريقية**، ص ١٢٢.

٢٧- **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

٢٨ - **المصد رنفسه**، ص ١٢٣.

٢٩- أخرجه مسلم وأبو داود والنّسائي والترمذي وابن ماجه وأحمد.

٣٠- جعيط (هشام)، **تأسيس الغرب الإسلامي**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٤، ص ١٦٨.

٣١- أبو العرب **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص١٢٦.

٣٢ - **المصدر نفسه**، ص ١٢٨.

٣٣ - حول البدع مفهومها وأنواعها يمكن الرجوع إلى:

- الشاطبي (أبو إسحاق)، **الاعتصام**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٨.
- الطرطوشي، **الحوادث والبدع**، تحقيق: (الطالبي) محمد ، تونس، ١٩٥٩.
- القرطبي (ابن وضاح)، **البدع والنهي عنها**، تحقيق: دهمان (محمد أحمد) ، دمشق، دار البصائر، ١٩٧٩.
- Art. Bidca, in : EI2, Tome 1, p. 1234
- TALBI (Mohamed), Les bidac , in : STUDIA ISLAMICA, XII,1959, p.p. 43-77.

٣٤ - **المصدر نفسه**، ص ١٢٧.

٣٥ - **المصدر نفسه** ص١٢٧.

٣٦ - **المصدرنفسه**، ص ١٢٨.

٣٧- رواه البخاري وأحمد والترمذي والنسائي.

٣٨- انظر كتابنا: **إسلام المتصوّفة**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧، ص ٢٠.

٣٩ - المجادلة ٥٨/ ٢٢

٤٠ - **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ١٢٩.

٤١ - الممتحنة ٦٠/٨-٩ .

٤٢- **طبقات علماء إفريقية وتونس** ص ص ١٣٢- ١٣٣.

٤٣- نفسه، ص ١٣١.

٤٤ - الجاحظ، **كتاب البخلاء**، تحقيق وتعليق: الحاجري (طه)، ط.٧، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٠، ص ١٧٠.

٤٥- **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ١٣٣.

٤٦- **المصدر نفسه**، والصفحة نفسها.

٤٧- **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

٤٨- عن الملامتية انظر: عفيفي (أبو العلا)، **الملامتية والصوفية وأهل الفتوّة**، القاهرة، ١٩٤٥. وعن مفهوم تخريب الظواهر انظر: الراشدي (عمر)، **ابتسام العروس ووشي الطروس في مناقب سيدي أحمد ابن عروس**، تونس، ١٨٨٦، ص ٢٨٠ وما بعدها.

٤٩- **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ص ١٣٦-١٣٧.

٥٠- **المصدر نفسه** ص ١٣٧.

٥١- وذاك ما يفسر المحنة التي أصابته فقد ضرب وأودع السجن، انظر : التميمي (أبو العرب)، **المحن**، تحقيق: عمر سليمان العقيلي، ط.١، الرياض، دار العلوم، ١٩٨٤.

٥٢- عبيد (هشام)، **تونس وأولياؤها الصالحون في مدوّنة المناقب الصوفية**، ص ١٨٨.

٥٣- **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٨٠.

٥٤- **المصدر نفسه**، ص ٢٨١.

٥٥- انظر: عبيد (هشام)، **تونس وأولياؤها الصالحون في مدونة المناقب الصوفية**، ص ٥٨.

٥٦- **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٨٢.

٥٧- **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٨٣.

٥٨- **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

٥٨- انظر: ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، بيروت، عالم الكتب، د. ت، ص ٣٥٤.

٦٠- التخلية هي التخلي عن مرذول الصفات والتحلية هي التحلي بمحمود النعوت، انظر: الزوبي (محمود)، **معجم الصوفية**، ط.١، بيروت، ٢٠٠٤، مادة «تحلي»، ص ٧٨، ومادة «تخلي»، ص ٧٩.

٦١- هذا عنوان كتاب للهروي الأنصاري، نشره: منصور (عبدالحفيظ)، تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٦.

٦٢- الأصبهاني (أبو نعيم)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، ١٩٦٧، ج١٠، ص١٣.

٦٣- السلمي (أبو عبد الرحمن)، **طبقات الصوفية**، تحقيق ج. بيدرسون Pederson J.، ليدن بريل، ١٩٦٠، ص١٣٩.

٦٤- انظر كتابنا: **إسلام المتصوّفة**، ص ص ٢٠-٢١.

٦٥- كذا في المطبوع والصحيح: يُعِنْك.

٦٦-**معالم الإيمان**، ج ١ ص ص٢٨١-٢٨٢

٦٧- انظر دلالاتها الرمزية في: شبل (مالك)، **معجم الرموز الإسلامية: شعائر – تصوّف – حضارة**، تعريب: الهاشم (أنطوان)، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠، ص ص ١٦ – ١٧.

٦٨- جاء في القرآن ﴿ وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾، البقرة ٢ / ٥١، ﴿ وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾، الأعراف، ٧ / ١٤٢.

٦٩- رواه ابن الجوزي في الموضوعات.

٧٠- انظر كتابنا: **إسلام المتصوّفة**، ص ١٣٦.

٧١- انظر أطروحتنا : **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٨ ص ص ٢٧٢ -٢٧٣.

٧٢- **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٢٩.

٧٣- رواه الترمذي.

٧٤- انظر: الزوبي (محمود)، **معجم الصوفية**، ص ص ٩٨ – ٩٩.

٧٥- انظر: ابن خلدون، **شفاء السائل إلى تهذيب المسائل**، تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، تونس - ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢، ص ١٩٤.

٧٦- **المصدر نفسه**، ص ١٩٥.

٧٧- **المصدر نفسه**، ص ١٩٧.

٧٨- عن علاقة زهاد القيروان وإفريقية ومتصوّفتهما بنظرائهم في المشرق والمغرب والأندلس، انظر: الكحلاوي (محمد)، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي**، ص ص٥٤ - ٦٢.

٧٩- ترجم له أبو العرب في **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ص ١٤٠-١٤٥ والمالكي في **رياض النفوس**، ص ص٣٢٤- ٣٣١ والدباغ في **معالم الإيمان**، ج٢، ص ص٢٧ -٢٩.

٨٠- أبو العرب **طبقات علماء إفريقية وتونس** ص ٤٤١، رياض النفوس، ص٣٢٥، **معالم الإيمان**، ج ٢، ص ٢٧.

٨١- ترجم له المالكي في **رياض النفوس**، ج ١، ص ص ٥٢٧ - ٥٤٥.

٨٢- **معالم الإيمان**، ج ٢، ص ٢١٥. ،

٨٣- **المصدر نفسه**، ج٢ ص ٢١٧.

٧٤- **المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٢١٨.

٨٥-**المصدر نفسه**، ج ٢، ص ٢١٩.

٨٦- **معالم الإيمان**، ج ٢، ص٢٩٣.

٨٧- الكحلاوي (محمد)، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٩، ص٧١.

٨٨- **معالم الإيمان**، ج ١، ص ٢٥٣ والبدل أحد سبعة رجال هم الأبدال من سافر منهم عن موضعه ترك جسدا حيا بحياته ظاهرا بأعمال أصله بحيث لا يعرف أحد أنّه فقد. انظر: الزوبي (ممدوح)، **معجم الصوفية**، ص ص ٥٦ - ٥٧.

٨٩- الكحلاوي، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي**، ص ٦٧.

٩٠- هذه المساجد السبعة هي : مسجد الأنصار، مسجد الزيتونة، مسجد أبي ميسرة، مسجد الحبلي، مسجد حنش الصنعاني، مسجد علي بن رباح اللخمي، مسجد الخميس، مسجد السبت، مسجد عبد الله، وهي تسعة في الحقيقة ولكن الناس تواضعوا على اعتبارها سبعة تبركا بهذا العدد للاعتقاد الموروث في قداسته، انظر: الدباغ، **معالم الإيمان**، ج ١، ص ص٢٧- ٣٣ وانظر: **المرجع نفسه**، ، ص٦٧، هامش رقم ٣.

٩١- **معالم الإيمان**، ج ٢، ص ١١٤.

٩٢- رجّح محقّق **رياض النفوس** أنّ أبا معدان هذا هو أحد شخصين فهو إما ابن معدان الأصبهاني (تـ ٢٨٤ هـ / ٨٩٧ م) الملقب بـ « عروس الزهاد » وإما ابن الثقفي المعروف بالبناء الصوفي (تـ ٢٨٦ هـ / ٨٩٩ م)، ج ١، ص ٤٩٥، هامش رقم ٤٢.

٩٣- **العمل** « اصطلاح تقني متداول في حلقات الذكر ومجالس الإنشاد الصوفي بالغرب الإسلامي، ويعني تركيب الأشعار الصوفية على ألحان مخصوصة وأداءها طبقا لتراتيب وطقوس معينة»، الكحلاوي، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي**، ص ٦٨، الهامش (×).

٩٤- المالكي، **رياض النفوس**، ج ١، ص ص ٤٩٥ - ٤٩٦.

٩٥- **معالم الإيمان**، ج ٣، ص٢١. وقارن بأبيات الحلاج في ديوانه، نشرة ماسينيون MASSIGNON في:

Journal Asiatique,Tome CCX-III, Paris, Librairie orientaliste : Paul Geuthner,Janvier-Mars, 1931, p. 12.

٩٦- اهتمّ بالتعريف به وبآثاره عبيد (هشام) في مقاله: «حلقة مفقودة في تاريخ التصوف بالقيروان عبد الرحمن الصقلي سيرته ومذهبه من خلال المصادر»، **رحاب المعرفة**، السنة ١٠، العدد ٥٦، سنة ٢٠٠٧. ومقاله: «كتاب «الأنوار» لعبد الرحمن الصقلي وبواكير التأليف في الأدب الصوفي بإفريقية»، مجلة رحاب المعرفة، السنة ١٢، العدد ٦٨، مارس - إبريل، ٢٠٠٩ ص ص ٥٨ - ٧١.

٩٧ - تحقيق وتعليق: محمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط.١، ٢٠٠١.

٩٨ - عبيد (هشام)، « كتاب «**الأنوار**» لعبد الرحمان الصقلي وبواكير التأليف في الأدب الصوفي بإفريقية»، **رحاب المعرفة**، عدد ٦٨، مارس - إبريل ٢٠٠٩، ص ٦٠.

٩٩ - **معالم الإيمان**، ج ٣، ص ص ١٤٤ — ١٤٦.

١٠٠- تحقيق: السيروان (عبد العزيز عز الدين)، ط.١، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٦.

١٠١- تحقيق: أبو ريّان (محمد علي) ، القاهرة، ١٩٥٧.

١٠٢- تحقيق: بدوي (عبد الرحمن)، مدريد، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، ١٩٥٦.

١٠٣- بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

١٠٤- تحقيق: ريتر (هـ.)، بيروت، دار صادر ودار بيروت، ١٩٥٩.

١٠٥- تحقيق: الكتاني (محمد)،الدار البيضاء، ١٩٧٠.

١٠٦- انظر: الكحلاوي (محمد)، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي**، ص ٩٥.

١٠٧- **مشارق أنوار القلوب**، ص ١٩.

١٠٨- **مشارق أنوار القلوب**، ص ٢٠.

١٠٩- **المصدر نفسه**، ص ص ٢٢ - ٢٣.

١١٠- **المصدر نفسه**، ص ٢٢.

١١١- **المصدر نفسه**، ص ٢١.

١١٢ - **المصدر نفسه**، ص١١.

١١٣- **المصدر نفسه**، ص ١١.

١١٤- **المصدر نفسه**، ص ١٢.

١١٥ - **المصدر نفسه**، ص ١٧.

١١٦- **المصدر نفسه والصفحة نفسها.**

١١٧- **المصدر نفسه**، ص ص ١٧ — ١٨.

١١٨- **مشارق أنوار القلوب**، ص ١٠٨.

١١٩- **مشارق أنوار القلوب**، ص ص ١٠٩ — ١١٠.

١٢٠- **مشارق أنوار القلوب**، ص ١٢٦.

١٢١- **المصدر نفسه**، والصفحة نفسها.

١٢٢- **المصدر نفسه**، ص ١٢٧.

١٢٣- **المصدر نفسه** والصفحة نفسها.

١٢٤- انظر أطروحتنا: **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي**، ص ص ١٣٥ — ١١٩.

١٢٥- انظر على سبيل المثال لا على سبيل الاستقصاء الصفحات التالية من **مشارق أنوار القلوب**: ٢٣، ٢٤، ٤٣، ٦٤، ١٠١، ١٠٣.

١٢٦- عن وحدة الوجود الإشراقية عند الغزالي انظر: أطروحتنا : **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي** ص ص ١١٩ - ١٢٧

١٢٧- عن إشراقية السهروردي انظر: **المرجع نفسه**، ص ١٣١ - ١٥١.

١٢٨- النور ٢٤ /٣٥

١٢٩- **مشارق أنوار القلوب**، ص ٢٥.

١٣٠- **المصدر نفسه**، ص ٨٤.

١٣١- **المصدر نفسه**، ص ٨٤ — ٨٥.

١٣٢- **مشارق أنوار القلوب**، ص ص ٨٤ — ٨٦.

١٣٣ - عن علاقة الفناء والاتّحاد بوحدة الوجود، انظر أطروحتنا: وحدة الوجود **في التصوّف الإسلامي**، ص ص ٢٦١ — ٢٧١.

١٣٤- **طبقات علماء إفريقية وتونس**، ص ص ١٢٣-١٢٤.

١٣٥- **المصدر نفسه**، ص ١١٨.

١٣٦- **المصدر نفسه**، ص ١٤٢.

المصادر والمراجع[١٣٨]

المصادر :

- الأصبهاني (أبو نعيم)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، ١٩٦٧.
- البلاذري (أبو الحسن)، **فتوح البلدان**، بيروت، دار النشر للجامعيين، ١٩٨٥.
- التميمي (أبو العرب)، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨.
- نفسه، **المحن**، تحقيق: عمر سليمان العقيلي، ط.١، الرياض، دار العلوم، ١٩٨٤.
- ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، بيروت، عالم الكتب، د. ت.
- ابن الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، تحقيق: الكتاني (محمد)، الدار البيضاء، ١٩٧٠.
- ابن خلدون، **المقدمة**، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٣.
- نفسه، **شفاء السائل إلى تهذيب المسائل**، تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، تونس - ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢.
- ابن الدبّاغ القيرواني، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، ج ١، تصحيح وتعليق: إبراهيم شبوح، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٨، ج ٢، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، القاهرة — تونس، مكتبة الخانجي والمكتبة العتيقة، ١٩٩٣.
- نفسه، **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تحقيق: ريتر (هـ.)، بيروت، دار صادر ودار بيروت، ١٩٥٩.

- الجاحظ، **كتاب البخلاء**، تحقيق وتعليق: الحاجري (طه)، ط.٧، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٠.
- الجيلي (عبد الكريم)، **الإسفار عن رسالة الأنوار**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- الراشدي (عمر)، **ابتسام العروس ووشي الطروس في مناقب سيدي أحمد ابن عروس**، تونس، ١٨٨٦،
- ابن سبعين، **الرسالة النورية**،- تحقيق: بدوي (عبد الرحمن)، مدريد، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، ١٩٥٦.
- السلمي (أبو عبد الرحمن)، **طبقات الصوفية**، تحقيق ج. بيدرسون J. Pederson، ليدن بريل، ١٩٦٠.
- السهروردي، **هياكل النور**، تحقيق: أبو ريّان (محمد علي)، القاهرة، ١٩٥٧.
- الشاطبي (أبو إسحاق)، **الاعتصام**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٨.
- الطرطوشي، **الحوادث والبدع**، تحقيق: (الطالبي) محمد، تونس، ١٩٥٩.
- ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، **فتوح إفريقية والأندلس**، تحقيق: الطباع (عبد الله أنيس)، بيروت، ١٩٦٤.
- ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق : كولان (ج. س.) وإ. ليفي- بروفنسال بيروت، ١٩٨٠.
- ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: تدمري (عمر عبد السلام)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٦.
- الهروي الأنصاري، منازل **السائرين إلى الحق المبين**، نشره: منصور (عبد الحفيظ)، تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٦.

٢- المراجع:

- بن حمدة (عبد المجيد)، **ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث الهجري**، تونس، (طبع على نفقة المؤلف)، ١٩٩٧.
- بن الطيب (محمد)، **إسلام المتصوّفة**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧.
- نفسه، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٨.
- بن عامر (توفيق)، **دراسات في الزهد والتصوف**، تونس – ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١.
- التميمي (محسن)، «إطار لدراسة مكانة القيروان الروحية والعلمية»، مجلة **الهداية**، عدد ١٦٢، جويلية – أوت ٢٠٠٤.
- جعيط (هشام)، **تأسيس الغرب الإسلامي**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٤.
- الزوبي (محمود)، **معجم الصوفية**، ط.١، بيروت، ٢٠٠٤.
- سعيد (محمد)، **الحياة العلمية والثقافية بالقيروان خلال القرون الأولى للهجرة**، رسالة لنيل شهادة التعمق في البحث، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٢. (مرقونة).
- شبل (مالك)، **معجم الرموز الإسلامية: شعائر - تصوّف - حضارة**، تعريب: الهاشم (أنطوان)، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠،
- الطرابلسي (محسن)، «الوظيفة الروحانية لمدينة القيروان»، **المجلة التونسية للدراسات الاجتماعية**، عدد ٦٠، ١٩٨٠، ص ص ١٥- ٣٥ .
- عبد الوهاب (حسن حسني)، **ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية**، تحقيق: المطوي (محمد العروسي)، تونس، مكتبة المنار، ١٩٧٠. (٣ أجزاء)
- عبيد (هشام)، **تونس وأولياؤها الصالحون في مدوّنة المناقب الصوفية**، تونس، مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٦.
- عبيد (هشام)، حلقة مفقودة في تاريخ التصوف بالقيروان عبد الرحمن الصقلي سيرته ومذهبه من خلال المصادر، **رحاب المعرفة**، السنة ١٠، العدد ٥٦، سنة ٢٠٠٧.
- نفسه، « كتاب » **الأنوار** «لعبد الرحمن الصقلي وبواكير التأليف في الأدب الصوفي بإفريقية»، مجلة رحاب المعرفة، السنة ١٢، العدد ٦٨، مارس - إبريل، ٢٠٠٩ ص ص ٥٨ - ٧١.
- العبيدي (محمد مختار)، **الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة**، تونس، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.
- عثمان (نجوى)، **مساجد القيروان**، دمشق، دار عكرمة، ٢٠٠٠.

- عفيفي (أبو العلا) ، **الملامتية والصوفية وأهل الفتوّة**، القاهرة، ١٩٤٥.
- **القيروان عاصمة حضارية في تاريخ المغرب الإسلامي**، (أشغال اللقاء الفكري، القيروان، ٢٠ إبريل ٢٠٠٥)، جمع النصوص وأعدّها للنشر: الهنتاتي (نجم الدين)، تونس، منشورات وحدة بحث تاريخ القيروان، ٢٠٠٦.
- الكحلاوي (محمد)، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)**،بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٩.
- الهيلة محمد، الزاوية وآثارها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى القرن الثامن الهجري من خلل كتاب معالم الإيمان، **المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية**، العدد ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣، ١٩٧٥، ص ص ٩٧-١٣١.

٢- المراجع الأعجمية

Art. Bidca, in : EI2, Tome 1, p. 1234

- DESPOIS (Jean), « L'emplacement et les origines de Kairouan » , in : Revue Tunisienne, 1940, pp 51-55. et «Kairouan origine et évolution d' une ancienne capitale musulmane», in : Annale de Géograraphie, Paris, 1930, pp159-177.
- KERROU (M), « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », in : l' autorité des saints : perspective méditerranéenne occidentale, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Paris, Edition recherches sur les civilisations, 1998, p p 219-237
- LOUIS (G), Kairouan, ses mosquées, ses légendes, Sousse , 1899.
- MONCHCOURT (Charles), Kairouan et les Chabbia (1450 – 1592), Préface de Brunchvig (R.) ,Tunis, Aloccio ;1939.
- TALBI (Mohamed), Les bidac , in : STUDIA ISLAMICA, XII,1959, p.p. 43-77
- Idem, « Al-Kairouan » in : EI2, tome IV.
- Idem, L' emirate Aglabide, histoire politique (800 -909), Paris, Maisonneuve, 1966.

